THESAURUS CULTUS ET RITUUM ANTIQUORUM (ThesCRA)

III

DIVINATION · PRAYER · VENERATION
HIKESIA · ASYLIA · OATH · MALEDICTION
PROFANATION · MAGIC RITUALS

and Addendum to vol. II
CONSECRATION

The J. Paul Getty Museum, Los Angeles

IV.
346,3

© 2005 Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)

At LIMC, Basel:
Vassilis Lambrinoudakis and Jean Ch. Balty, *Editors in Chief*
Bertrand Jaeger, *Editorial Coordinator*

At Getty Publications, Los Angeles:
Christopher Hudson, *Publisher*
Mark Greenberg, *Editor in Chief*
Elizabeth Zozom, *Production Coordinator*
Benedicte Gilman, *Editorial Coordinator*

Getty Publications
1200 Getty Center Drive
Suite 500
Los Angeles, California 90049 – 1682
www.getty.edu

Typography, printing, and binding by Stamperia Valdonega, Verona

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Thesaurus cultus et rituum antiquorum.
p. cm.
English, French, German, and Italian.
Includes bibliographical references.
ISBN-10 0-89236-787-3 (5-volume set--hardcover)
ISBN-13 978-0-89236-787-0 (5-volume set--hardcover)
ISBN-10 0-89236-790-3 (volume 3--hardcover)
ISBN-13 978-0-89236-790-0 (volume 3--hardcover)
1. Greece--Religion--Encyclopedias. 2. Rites and ceremonies--Greece--Encyclopedias.
3. Ritual--Greece--Encyclopedias. 4. Rome--Religion--Encyclopedias.
5. Rites and ceremonies--Rome--Encyclopedias. 6. Ritual--Rome--Encyclopedias.
I. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (Organization)
BL727.T44 2004
292'.003--dc22
2004013084

Patronage
Union Académique Internationale, Bruxelles
Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH), Paris
UNESCO, Paris
Commission Internationale de Numismatique (affiliée au CISH)

Publié
sur la recommandation du CIPSH avec le concours financier de l'UNESCO

par la
Fondation pour le LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE (LIMC)
Président: VASSILIS LAMBRINOUDAKIS

avec l'aide financière de
Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Fonds National de la Recherche Scientifique, Bruxelles
Supreme Council of Antiquities, Le Caire
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris
Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Université de Paris X – Nanterre, Paris
British Academy, London
Ministère grec de la Culture, Athènes
Académie d'Athènes, Athènes
Université d'Athènes, Athènes
Société Archéologique d'Athènes, Athènes
Unione Accademica Nazionale, Roma
Centre polonais d'Archéologie méditerranéenne, Université de Varsovie
Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, Berne
Ceramica-Stiftung, Basel
Max-Geldner-Stiftung, Basel
Freiwillige Akademische Gesellschaft, Basel
Institut National du Patrimoine, Tunis

et par le
J. PAUL GETTY MUSEUM, Los Angeles, California (USA)

Edité par le
J. PAUL GETTY MUSEUM, Los Angeles,
en association avec la Fondation pour le
LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE (LIMC), Basel

Comité de rédaction
JEAN CH. BALTY, SIR JOHN BOARDMAN, PHILIPPE BRUNEAU†,
RICHARD G. A. BUXTON, GIOVANNANGELO CAMPOREALE,
FULVIO CANCIANI, FRITZ GRAF, TONIO HÖLSCHER,
VASSILIS LAMBRINOUDAKIS, ERIKA SIMON

Rédaction
Secrétaire de rédaction: BERTRAND JAEGER (Bâle)
Texte: PIERRE MÜLLER (Bâle), PASCALE LINANT DE BELLEFONDS (Paris)
Illustration: BRUNO MAGRI et OTHMAR JAEGGI (Bâle)

Secrétaire général du LIMC
JEAN CH. BALTY

In memoriam LILLY KAHIL
(1926-2002)

Preface

Five years have already passed since the last volume of the *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* was published. It has been a notable success and one of the major contributions of our age to Classical studies. The concept of this major project was due to the late Professor Lilly Kahil, and its realization would not have been possible without her devotion and superhuman energy, which made her the heart and soul of the enterprise. What she achieved was not just a valuable publication. She created a broad network of scholars, an international team of high quality and of a generous scale, which proved to be lasting and highly effective in the collection of iconographical material concerning the Classical World and in the promotion of relevant studies. The archives created in the centres of *LIMC*, to which new material continues to flow and whose on-line access is in preparation, constitute a richness by far greater even than that presented in the volumes of *LIMC*.

The desire of this group of scholars, the "*LIMC*-family", to keep together after the Lexicon and produce similar work built mainly on these rich archives inspired by Lilly Kahil, led in meetings at Thessaloniki (1993), Basel (1994), Malibu (1995), and Oxford (1996) to the decision of the Foundation Council and the International Scientific Committee to create a *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*. Lilly Kahil died after a long illness in 2002. But she was still active at the time of the decision, and again the concept was mainly hers. The Foundation for the *LIMC* dedicates the publication of *ThesCRA* to her memory, knowing that the spirit of Lilly Kahil, its founder, continues to inspire its activities.

In the Preface of *LIMC/Indices* I wrote: "*Le LIMC n'a jamais été envisagé par ses réalisateurs comme un point final mais bien au contraire comme un point de départ pour des recherches iconographiques et de nouvelles initiatives. Le groupe international de savants créé par Lilly Kahil souhaite rester uni et travailler à la réalisation de nouveaux projets grâce à l'organisation efficace qu'elle a développée.*" With the publication of *ThesCRA* we have the pleasure to present, after five years of hard personal and collective work, a completely 'new project'. This second creation of the *LIMC* Foundation would not have been realized without the continuous support of precious and devoted friends – Prof. Jean Leclant, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France), Dr. Mounir Bouchenaki, Assistant Director-General for Culture (UNESCO), M^{me} Danielle Ritter (Swiss National Science Foundation), Prof. Peter Blome, Director of the Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig and our Treasurer, as well as the J. Paul Getty Trust for agreeing to include *ThesCRA* in its publications and especially Dr. Marion True, Curator of Antiquities in the J. Paul

Getty Museum and Christopher Hudson, Publisher at the same Institution, who recommended *ThesCRA* to the Trust. As with *LIMC,* equally precious has been the financial support of the Academies of countries which are members of our Foundation, also the Swiss National Science Foundation, the Freiwillige Akademische Gesellschaft, the Max-Geldner-Stiftung and the Ceramica-Stiftung in Basel, the Greek Ministry of Culture and the Archaeological Society in Athens, and UNESCO. Valuable too has been collaboration with National Archaeological Services, Museums and other institutions, which provided the Editorial Office with the necessary photographs in time. The Foundation is deeply indebted to all of them.

Special thanks are addressed to eminent colleagues, who were invited as specialists and made valuable contributions in meetings with the Editorial Board in Chios / Greece (1997) and Augst / Switzerland (1998), where the concept of *ThesCRA* developed on the basis of analytical discussions. These colleagues were K. Buraselis, W. A. Childs, A. Choremis†, R. Hägg, A. Hermary, S. Iakovidis, A. Jakob, F. Krinzinger, F. Lissarrague, A. Mele, R. Olmos Romera, P. Pandos, A. Rengakos, J. Scheid, U. Sinn, M. Tiverios, M. Torelli, I. Trianti, O. Tzachou-Alexandri, F. T. Van Straten, E. Voutiras, R. Vollkommer and E. Zervoudaki. A most valuable contribution was that of Fritz Graf, who sketched the essential structure of *ThesCRA* during the first meetings of the Editorial Board in Paris and Basel (1996), and of Philippe Bruneau†, to whom we owe the structure of the *ThesCRA* chapters as they appear in this publication. Prof. Walter Burkert has been for this project, as he was for *LIMC*, a most valued consultant. The Foundation is furthermore indebted to the members of the Editorial Board, who have worked hard during the five years of preparation of the Thesaurus. Its senior members, Sir John Boardman and Erika Simon, contributed a great deal to the successful completion of the enterprise, with their knowledge, expertise, devotion and personal work.

I believe that the *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* will be accepted by scholars as positively as *LIMC* has been.

Vassilis Lambrinoudakis
President of the Foundation Council of the *LIMC*

Introduction

The intention of this project is broadly comparable with that of the *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* but necessarily different in details of its structure. It sets out to present scholars with a comprehensive account of all substantial aspects of Greek, Roman and Etruscan religion, apart from any assessment of the purely spiritual or philosophical, and only incidentally with the historical. Hitherto the subject has been served by various encyclopaedias and compendia devoted to particular types of source or activity, and generally dependent only on texts and inscriptions, and by many monographs which are more far-reaching. There has been nothing which attempts to bring together all the various sources for both the Greek and Roman worlds, notably the archaeological and iconographic, which modern scholarship recognizes as necessary for any properly balanced study. The volume of new evidence from most varied sources and the difficulty of controlling it make such an attempt at a comprehensive guide especially timely, following the precedent of *LIMC* which has succeeded in wedding textual and archaeological sources more completely than hitherto.

The present publication is divided into two Levels, each comprising several chapters. The First Level is concerned with the dynamic elements of religion and is presented in the first three volumes. This covers all the traditional activities of cult practice, as can be judged from the Table of Contents. The Second Level is concerned with the static elements – cult places, personnel and instruments of cult. It is hoped and intended to complete a Third Level, dealing with those aspects of Classical religious behaviour which concern the conduct of everyday life, including marriage and death.

Each chapter is under the editorial control of one scholar, although many are the product of close collaboration between several. A uniform style of presentation has been adopted, not quite as rigid as that for *LIMC*, but ensuring that the reader can find readily what he seeks by way of discussion and evidence. Each chapter has been conceived and written as a separate entity, but there is inevitably a degree of duplication; this is minimal, and plentiful cross-references and indexes should make for easy use. The very broad range of modern sources has called for a separate fascicle of Abbreviations, and a Thematic Index is planned for the completion of the publication.

Each chapter and section is preceded by a discussion of the subject, followed by Bibliography and Testimonia. The latter are assembled and numbered consecutively within each chapter for ease of cross-reference between volumes and chapters. They include a greater variety of sources than was needed for *LIMC* – textual,

epigraphical, and realia including iconography. Varying levels of selectivity have been applied in assembling these testimonia, dependent on the nature of the sources; in many cases they are highly selective, in some they are nearly complete. Generally the textual sources are listed before the realia, but dependent on the nature of the subject and with an eye to intelligible presentation. Illustration is also highly selective and there is much cross-reference to the plates accompanying the *LIMC* volumes. The documentation for this work has been assembled by individual authors, and in the Editorial Centres in Basel, Paris, Heidelberg/Würzburg and Athens where it builds on that already gathered for *LIMC*. On-line access to much of this, especially the iconographical material, is in preparation.

Evidence from the Greek Bronze Age is only admitted where it seems relevant to the explanation of later practice. Religion in the Roman world is considered down to but not including Christian practices. Etruscan religion is included for its kinship to the Classical, but there is generally less attention paid to religion at the periphery of the Classical world, unless it is firmly based on homeland practice.

* * *

Following the model of LIMC, this project has depended upon the work of many authors and teams of scholars in many countries, coordinated by an Editorial Board (Jean Ch. Balty, Sir John Boardman, Philippe Bruneau†, Richard G.A. Buxton, Giovannangelo Camporeale, Fulvio Canciani, Fritz Graf, Tonio Hölscher, Vassilis Lambrinoudakis, Erika Simon) and realised in the LIMC Editorial Centre in Basel (Bertrand Jaeger, André Barmasse, Othmar Jaeggi, Bruno Magri, Pierre Müller, Francesca Prescendi, Josette Roth, Brigitte Schaffner). Three other editorial centres have contributed to the work: in Paris (Pascale Linant de Bellefonds, Nicole Blanc, Noëlle Icard-Gianolio, Aliki Kauffmann, Catherine Lochin, Gérard Marchand, Anne Nercessian, Anne-Violaine Szabados), Heidelberg and Würzburg (Ingrid Krauskopf, Anneliese Kossatz), and Athens (Iphigeneia Leventi, Photini Balla). Additional support for the checking of literary and epigraphic texts was organised by Prof. Fritz Graf at Princeton University (Department of Classics: René Bloch, Paolo Asso and James Woolard) and later at Ohio State University, Columbus (Department of Greek and Latin: Tina L. Wirick). Thanks to the generosity of Professor Rolf A. Stucky the Basel Centre has been able to continue to profit from use of the rich resources of the Library of the Archaeological Seminar of Basel University.

Sir John Boardman
Editorial Board of the *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*

Plan of ThesCRA / Plan du ThesCRA
Plan des ThesCRA / Piano del ThesCRA

LEVEL OF DYNAMIC ELEMENTS, OF ACTIVITIES
NIVEAU DES ÉLÉMENTS DYNAMIQUES, DES ACTIVITÉS
NIVEAU DER DYNAMISCHEN ELEMENTE, DER HANDLUNGEN
LIVELLO DEGLI ELEMENTI DINAMICI, DELLE ATTIVITÀ

Volume I
1. Processions / Processions / Prozessionen / Processioni
2.a. Sacrifices / Sacrifices / Opfer / Sacrifici
2.b. Libation / Libation / Libation / Libazione
2.c. Fumigations / Fumigations / Rauchopfer / Fumigazione
2.d. Dedications / Offrandes votives / Weihgeschenke / Offerte votive

Volume II
3.a. Purification / Purification / Reinigung / Purificazione
3.b. Consecration, foundation rites/ Consécration, rites de fondation / Konsekration, Gründungsriten / Consacrazione, riti di fondazione [see Addendum vol. III]
3.c. Initiation / Initiation / Initiation / Iniziazione
3.d. Heroization and apotheosis / Héroïsation et apothéose / Heroisierung und Apotheose / Eroizzazione e apoteosi
4.a. Banquet / Banquet / Bankett / Banchetto
4.b. Dance / Danse / Tanz / Danza
4.c. Music / Musique / Musik / Musica
5. Rites and activities related to cult images / Rites et activités relatifs aux images de culte / Kultbilder betreffende Riten und Handlungen / Riti e attività relativi alle immagini di culto

Volume III
6.a. Divination / Divination / Divination / Divinazione
6.b. Prayer, gestures and acts of prayer / Prière, gestes et actes de prière / Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes / Preghiera, gesti e atti di preghiera
6.c. Gestures and acts of veneration / Gestes et actes de vénération / Gebärden und Handlungen der Verehrung / Gesti e atti di venerazione
6.d. Hikesia / Hikésie / Hikesie / Hikesia
6.e. Asylia / Asylie / Asylie / Asilia
6.f. Oath / Serment / Eid / Giuramento
6.g. Malediction / Malédiction / Fluch und Verwünschung / Maledizione
6.h. Profanation / Profanation / Profanation / Profanazione
6.i. Magic rituals / Rituels magiques / Magische Rituale / Rituali magici

ADDENDUM TO VOL. II

3.b. Consecration, foundation rites/ Consécration, rites de fondation / Konsekration, Gründungsriten / Consacrazione, riti di fondazione

LEVEL OF STATIC ELEMENTS / NIVEAU DES ÉLÉMENTS STATIQUES
NIVEAU DER STATISCHEN ELEMENTE / LIVELLO DEGLI ELEMENTI STATICI

VOLUME IV

1.a. Cult places / Lieux de culte / Kultorte / Luoghi di culto

1.b. Representations of cult places / Représentations de lieux de culte / Darstellungen von Kultorten / Rappresentazioni di luoghi di culto

VOLUME V

2.a. Personnel of cult / Personnel de culte / Kultpersonal / Personale di culto

2.b. Cult instruments / Instruments de culte / Kultinstrumente / Strumenti di culto

Authors / Auteurs / Autoren / Autori (volume III)

Nicole BELAYCHE
Andreas BENDLIN
Pierre BONNECHÈRE
Walter BURKERT
Aude BUSINE
Bernadette CABOURET
Fulvio CANCIANI
José COSTA
Alessandra COSTANTINI
Dorothee ELM
Lucia FAEDO
Robert L. FOWLER
Vassilis FYNTIKOGLOU
Christophe J. GODDARD
Fritz GRAF
Dominique JAILLARD
Daniel JAKOV
Vassilis LAMBRINOUDAKIS
Adriano MAGGIANI
Árpád M. NAGY
Ezio PELLIZER
Laurent PERNOT
Spiros PETROUNAKOS
Simona RAFANELLI
Jean-Michel ROESSLI
Veit ROSENBERGER
Jörg RÜPKE
Zoe SGOULETA
Ulrich SINN
Kocku von STUCKRAD
Emilio SUÁREZ DE LA TORRE
Annie VIGOURT
Emmanuel VOUTIRAS

Note to the reader

1. The term 'chapter' (chapitre, Kapitel, capitolo) is always used for the main chapters of *ThesCRA* (for a list of these see the 'Plan of *ThesCRA*'), while a part of a chapter is called a 'section' (section, Abschnitt, sezione). This usage is designed to avoid confusion in the cross-references.

2. The references in the bibliographies – which are set in smaller print – are cited with the name of the author only (more rarely, with a keyword of the title; if there are several works by the same author, with a number) in the text and the catalogues. To find the complete titles of abbreviated references the reader should look either in the bibliography belonging to the relevant section, or in the main bibliography of the chapter, or in the list of abbreviations applying to all the volumes of *ThesCRA*.

3. In the catalogues, the sources are listed in the order: literary sources – epigraphical sources – papyrological sources – *realia* – iconographical sources. The term *realia* is not used for archaeological objects in a general sense, but, according to the theme of *ThesCRA*, only for objects that were actually used in the ancient cults and rituals. Within larger groups of sources, the order is normally chronological.

4. Cross-references to other chapters of *ThesCRA* employ the abbreviation '*ThesCRA*', followed by the number of the volume (in Roman numerals) and the number of the chapter (consisting of an Arabic numeral and a letter) together with the abbreviated version of its title:

e.g.: see *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, Etr.

In the catalogues, if an object is discussed in several different chapters, the cross-references to these other chapters of *ThesCRA* and to *LIMC* are always set in brackets directly after the relevant catalogue number. Since there is less risk of confusion in such cases, the abbreviation '*ThesCRA*' is not necessary here:

e.g.: **49**. (= III 6 b Prayer, Gr. **74**, = *LIMC* II Apollon **973***)

If another section in the same chapter is cross-referenced, there is no mention of the volume, chapter number or title, but only the numbers and letters refering to that specific section:

e.g.: see **II.A.3.c**

5. Catalogue numbers are set in bold type, as are the numbers and letters of sections when these are cross-referenced within the same chapter.

6. An asterisk (*) after a catalogue number indicates an illustration in the plates; a bold dot (•) indicates an illustration in the text. The same symbols are used concerning *LIMC*.

List of ancient texts quoted from published translations
Liste des textes antiques cités d'après des traductions publiées
Liste der nach publizierten Übersetzungen zitierten antiken Texte
Lista dei testi antichi citati da traduzioni pubblicate

BUR	*Biblioteca Universale Rizzoli*, Milano
CUF	*Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'*Association Guillaume Budé*. Paris, Société d'édition *«Les Belles Lettres»*.
LCL	*The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), William Heinemann Ltd., London
UTET	*Unione Tipografica Editrice Torinese*, Torino

*

Aischyl. *Choeph.*	von Wilamowitz-Moellendorf, U., *Aischylos Orestie, zweites Stück: Das Opfer am Grabe*, Weidmann, Berlin (1896)
Anakr.	Ebener, D., *Griechische Lyrik in einem Band*, Bibliothek der Antike, Aufbau Verlag, Berlin/Weimar (1976)
Apul. *met.*	Cavalli, M., *Apuleio, Metamorfosi (l'asino d'oro)*, Mondadori, Milano (1988)
Aristoph.	Newiger, H.-J./Seeger, L., *Aristophanes, Komödien*, Propyläen Verlag, Berlin (1900); dtv, München (1990)
	Seeger, L./Werner, J., *Aristophanes*, 2 Bde., Volksverlag, Weimar; Aufbau Verlag, Berlin (1963)
Aristoph. *Av., Plut.*	Sommerstein, A. H., *The Birds and Other Plays*, Penguin Classics, Penguin Books, London (1978)
Athen.	Gulick, C. B., *Athenaeus, The Deipnosophists*, 7 vols., *LCL* (1927-1941)
Cato *agr.*	Schönberger, O., *Marcus Porcius Cato, Vom Landbau*, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf, Zürich (2000)
Cic. *div.*	Giomini, R., *Della divinazione*, in *Tutte le opere di Cicerone*, vol. 28, Mondadori, Milano (1968)
Cic. *dom.*	Kasten, H., *Marcus Tullius Cicero, Rede für sein Haus*, in *Staatsreden* Teil 2, Akademie-Verlag, Berlin (1969)
Cic. *Mur., Rab.*	Fuhrmann, M., *Marcus Tullius Cicero, Sämtliche Reden*, 7 Bde., Sammlung Tusculum, Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart (1978–1985)
Cic. *nat.*	Bayer, K./Gerlach, W., *Marcus Tullius Cicero, Vom Wesen der Götter*, 3 Bde., Sammlung Tusculum, Heimeran Verlag, München (1978); Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1990³)
Dion. Hal. *ant.*	Cantarelli, F., *Dionisio di Alicarnasso, Storia di Roma arcaica (Le Antichità romane)*, Rusconi, Milano (1986)
Eur.	Ebener, D., *Griechische Lyrik in einem Band*, Bibliothek der Antike, Aufbau Verlag, Berlin/Weimar (1976)
Eur. *El.*	Vellacott, P., *Medea and Other Plays*, Penguin Classics, Penguin Books, London (1963)
Gell.	Weiss, F., *Die Attischen Nächte des Aulus Gellius: Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, 2 Bde., Fues, Leipzig (1875–1876); Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1965)
h. Hom.	Athanassakis, A. N., *The Homeric Hymns. Translation, Introduction, and Notes*. Johns Hopkins University Press, Baltimore (1976, 2004²)
	West, M. L., *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer, LCL* (2003)
Hdt.	Feix, J., *Herodot, Historien*, Slg. Tusculum, Heimeran, München (1963); Artemis & Winkler, Zürich und München (2000⁶)
Hero(n)das	Knox, A. D./Headlam, W., *Herodas, The Mimes and Fragments*, Cambridge University Press (1922)
	Treu, K./Treu, U., *Menander, Herondas: Werke in einem Band*, Bibliothek der Antike, Aufbau Verlag, Berlin/Weimar (1980)
Hes. *erg.*	Hallof, L./Hallof, K., *Hesiod: Werke in einem Band*, Bibliothek der Antike, Aufbau Verlag, Berlin/Weimar (1994)

Hom. *Il.* Schadewaldt, W., *Homer, Ilias*, Insel-Taschenbuch 153, Frankfurt a. M. (1975)

Hom. *Od.* Hampe, R., *Homer, Odyssee*, Reclam-Verlag, Stuttgart (1979)

Rieu, E. V., *Homer: The Odyssey*, Penguin Classics, Penguin Books, London (1946)

Liban. Martin, J./Petit, P., *Libanios. Discours* I. *Autobiographie*, *CUF* (1978)

Liv. Ceva, B./Scandola, M., *et al.*, *Tito Livio, Storia di Roma dalla sua fondazione*, 13 vol., *BUR* (1982–2003)

Feix, J./Hillen, H. J., *Titus Livius, Römische Geschichte*, 11 Bde., Sammlung Tusculum, Heimeran Verlag, München; Artemis Verlag, Zürich und München (1974–2000)

Lukian. *Alex.* Victor, U., *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, *RGRW* 132 (1997)

Macr. *Sat.* Marinone, N., *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, *UTET* (1970)

Ov. *fast.* Bömer, F., *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, 2 Bde., Carl Winter Verlag, Heidelberg (1957–1958)

Paus. Jones, W. H. S./Ormerod, H. A., *Pausanias, Description of Greece*, 5 vols., *LCL* (1918–1935. 1965–1969)

Pind. Dornseiff, F., *Pindar*, Insel-Verlag, Leipzig (1921)

Puech, A., *Pindare*, 4 vols., *CUF* (1922–1923. 2003[8–4])

Race, W. H., *Pindar*, 2 vols., *LCL* (1997)

Plat. Apelt, O./Hildebrand, K./Ritter, C./Schneider, G., *Platon, Sämtliche Dialoge*, 7 Bde., Meiner Verlag, Leipzig (1916–1923); Nachdruck: Felix Meiner Verlag, Hamburg (1993)

Caccia, G., *Platone, Tutte le opere* I–V, Newton & Compton, Roma (1997)

Plat. *nom.* Saunders, T. J., *Plato, The Laws*, Penguin Classics, New York (1970)

Plaut. *Pseud.*, *Rud.* Binder, W., *Titus Maccius Plautus' Lustspiele*, Hoffmann, Stuttgart (1862–1868);

Binder, W./Ludwig, W./Donner, J. J. C., *Antike Komödien in zwei Bänden: Plautus, Terenz*, Winkler Verlag, München (1966)

Plin. *epist.* Rusca, L., *Plinio il Giovane, Lettere ai familiari*, *BUR* (1961)

Plin. *nat.* König, R./Winkler, G., *et al.*, *C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde*, 37 Bde., Sammlung Tusculum, Artemis und Winkler Verlag, Zürich, München, Düsseldorf (1973–2004)

Plin. *nat.* Eichholz, D. E./Jones, W. H. S./Rackham, H., *Pliny, Natural History*, 10 vols., *LCL* (1938–1963)

Plut. *mor.* Babbit, F. C./Clement, P. A./Einarson, B./Helmbold, W. C./Hoffleit, H. B./de Lacy, Ph. H./Minar, E. L./Sandbach, F. H., *et al.*, *Plutarch's Moralia*, 15 vols., *LCL* (1927–1976)

Plut. *vitae* Carena, C., *Plutarco, Le vite parallele*, 3 vol., Einaudi, Torino (1958)

Flacelière, R./Chambry, E./Juneaux, M., *et al.*, *Plutarque, Vies*, 16 vols., *CUF* (1958–1983. 2003[4])

Perrin, B., *Plutarch's Lives*, 11 vols., *LCL* (1914–1926)

Pol. Paton, W. R., *Polybius, Histories*, 6 vols., *LCL* (1922–1927)

Sappho Ebener, D., *Griechische Lyrik in einem Band*, Bibliothek der Antike, Aufbau Verlag, Berlin/Weimar (1976)

Campbell, D. A., *Greek Lyric* vol. 1, *LCL* (1982)

Sen. *epist.* Rosenbach, M., *Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften*, 5 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1969–1989)

Sen. *nat.* Vottero, D., *Lucio Anneo Seneca, Questioni naturali*, *UTET* (1989)

SHA Callu, J.-P./Desbordes, O./Gaden, A./Paschoud, F./Ratti, S./Turcan, R., *Histoire Auguste*, 5 vols. (incompl.), *CUF* (1992–2001)

Soverini, P., *Scrittori della Storia Augusta*, 2 vol., *UTET* (1983); 4 vol., *TEA*, Milano (1993)

Strab. Jones, H. L., *The Geography of Strabo*, 8 vols., *LCL* (1917–1932)

Suet. *Tib.* Vitali, G., *Caio Suetonio Tranquillo, Le vite di dodici Cesari*, 2 vol., Zanichelli Editore, Bologna (1970–1977)

Theophr. *char.* Pasquali, G., *Teofrasto, I caratteri*, *BUR* (1979[2])

Thuk. Annibaletto, L., *Tucidide, La guerra del Peloponneso*, Mondadori, Milano (1959)

Tib. Ramous, M., *Tibullo, Elegie*, Garzanti, Milano (1988)

Verg. *Aen.* Götte, J., *Vergil, Aeneis und die Vergil-Viten*, Sammlung Tusculum, Heimeran Verlag, München (1958)

Vitr. Ferri, S., *Vitruvio, Architettura*, Palombi, Roma (1960)

Xen. *an.* Brownson, C. L., *Xenophon, Anabasis*, *LCL* (1922)

Level of dynamic elements, of activities
Niveau des éléments dynamiques, des activités
Niveau der dynamischen Elemente, der Handlungen
Livello degli elementi dinamici, delle attività
(end/fin/Schluss/fine)

6.a. DIVINATION

Mantik in Griechenland

GLIEDERUNG

I. Begriff und Definitionen 1
II. Elemente: Methoden – Personen – Institutionen – Bücher 4
A. Methoden 4
1. Himmelsbeobachtung und Astrologie 4
2. Vogelschau 5
3. Schlachten: Leberschau 6
4. Wasser- und Becher-Weissagung (Hydro-/Lekanomantie) 9
5. Weitere Methoden 9
6. Traum 10
7. Medial verändertes Bewusstsein: *'Enthusiasmos'* 12
8. Totenbeschwörung/Katabasis 14
B. Personen: Seherinnen und Seher 14
C. Institutionen: Orakel 16
1. Delphes (E. Suárez de la Torre) ... 16
Delphes et Apollon 16
La consultation mantique 17
a. Sur les modalités divinatoires .. 17
b. La consultation de l'oracle 18
i. La délégation des consultants .. 18
ii. Les séances: date et périodicité .. 18
iii. L'ordre de consultation: les privilèges 19
iv. Les rites préliminaires des consultants 19
La taxe du *pélanos* 19
Le(s) sacrifice(s) préalable(s) ... 20
Un cas particulier 21
v. Le temple d'Apollon 21
Le mythe des quatre temples .. 21
Le premier temple en pierre et le temple «des Alcméonides» .. 21
Le temple du IV^e^ siècle 22
vi. Les objets sacrés et les instruments divinatoires 22
L'*omphalos* 23
Le trépied 25
Le laurier 26
La phiale et l'eau 27
vii. Le personnel 28
Prêtres 28
Les prophètes 28
Les *Hosioi* 29
La Pythie 30
2. Dodona 31
3. Didyma 32
4. Klaros 33
5. Cumae/Baiae 33
6. Trophonios in Lebadeia 35
7. Telmissos (Telmessos, Telemessos) in Karien 36
8. Thesproter, Ephyra 36
9. Sonstige Orakel 37
10. Würfel- und Losorakel (F. Graf) .. 37
D. Orakelbücher 39
III. Kontexte und Funktionen 42
A. Krisen, bes. Krankheit und Unfruchtbarkeit 42
B. Krieg 42
C. Politik 43
D. Individuelle Divination (F. Graf) 45
IV. Intellektuelle Auseinandersetzung und literarische Gestaltung 48
A. Misstrauen, Experimente, Bestätigungen 48
B. Dichtung und Geschichtsschreibung .. 48
C. Philosophie 49
1. Sophisten und Vorsokratiker 49
2. Platon 49
3. Von der hellenistischen zur spätantiken Philosophie 49

I. Begriff und Definitionen

'Zeichen' wahrzunehmen und darauf zu reagieren, ist eine notwendige Fähigkeit im Bereich sämtlicher Lebewesen. Erfolgreicher Umgang mit der Umwelt erfordert Informationen, die in Verbindung mit Erfahrungen zur Optimierung des lebensfördernden Verhaltens verarbeitet werden. Zeichenbeobachtung ist darum auch ein anthropologisches Universale. Als sprachbegabtes Wesen neigt der Mensch dazu, Zeichen als Sprache zu nehmen, mit Versuchen des Verstehens, ja der Entzifferung. Allen möglichen Instanzen der Umwelt wird Sprache zugemutet.

Dabei ist für Menschen der bewusste Umgang mit der Zukunft eine Hauptaufgabe. Immer wieder sind Entscheidungen in zweifelhaften Situationen gefordert. Dazu sind möglichst viele Informationen einzubeziehen oder auch neu zu erschliessen, und doch reichen sie kaum aus. Jedenfalls werden Zeichen demgemäss als Vor-Zeichen genommen, als Information über die Zukunft, und als Entscheidungshilfen gebraucht. Zeichen können als Voraus-Wissen übernatürlicher Wissensträger erscheinen, sind aber de facto meist

mehr Weisung als Weissagung. Dabei stehen Entscheidungen oft im Brennpunkt widerstreitender Interessen. Ein nicht manipuliertes Zeichen wird da zu einer unabhängigen Instanz, die im sozialen Kontext Konsens ermöglicht.

Grenzen zwischen 'rationalem' Beobachtungswissen und Zeichen-Glauben sind fliessend. Gerade in lebenentscheidenden Situationen sind Tests ausgeschlossen. Aus Erfolgserfahrungen und Frustrationen wird spontan 'Aberglauben' entstehen, zunächst individuell begrenzt. Doch kann durch Kommunikation und Gedächtnis sich daraus allgemeiner 'Glauben' mit entsprechenden Verhaltensvorschriften entwickeln. Zeichenbeobachtung und -deutung wird dann kulturell gelehrt und damit auch kulturell differenziert: Die Beobachtungen werden kanalisiert, die Praktiken weitergegeben, die Erwartungen vorgeformt. Das Ganze ist eingefügt in den umfassenden Rahmen kultureller Wirklichkeit.

In der Alten Welt werden solche Zeichen allgemein als 'göttlich' interpretiert und in enge Beziehung zur praktizierten Religion gesetzt. Diese Beziehung ist in der traditionellen Sprache fixiert: Das griechische Wort *theos* ('Gott') ist eng mit Mantik verbunden (Burkert 1), erst recht Fortbildungen wie *theiasmos* (Thuk. 7, 50, 4; 8, 1, 1): 'Göttliches betreiben' heisst Mantik praktizieren. Entsprechend hat sich lateinisch das Wort *divinatio* durchgesetzt, 'Wirken des Göttlichen' gleich Mantik (Cic. *div.* 1, 1). Die Zeichen-Beobachtung gilt demnach als Kontakt und Interaktion mit Göttlichem; Nicht-Beachtung von Zeichen wird in erbaulichen Legenden regelmässig als unfromm und darum verhängnisvoll geschildert. Damit erscheint nicht nur das Göttliche als Voraussetzung der Mantik: die Mantik wird ihrerseits zum Gottesbeweis (vgl. Abschnitt **IV.C.3**). Die bedeutendste kritische Behandlung des gesamten Komplexes in der Antike ist Ciceros Werk *de divinatione* aus dem Jahr 44 v. Chr.

Der Spezialist der Zeichendeutung heisst griechisch *mantis*, ein Wort nicht ganz sicherer Etymologie und Wortbildung; Platon bringt es mit *mania* 'Wahnsinn' zusammen, viele sind ihm gefolgt. Der Akt eines Orakels oder Sehers, Sprüche zu geben, heisst *chrân* (χρᾶν), eigentlich wohl schlicht 'an die Hand geben'; der Spruch heisst darum χρησμός. Im Orakelbetrieb gibt es oft mehrere Funktionen der Beteiligten. Platon vor allem unterscheidet zwischen dem Seher (μάντις), der die göttlichen Kontakte hat, und dem 'Propheten' (προφήτης), der sie auslegt und weitergibt. Diese Differenzierung ist aber nicht überall durchgehalten (vgl. Fascher).

Der mantische Gott ist insbesondere Apollon, Apollonheiligtümer sind die erfolgreichsten Orakelstätten; doch können auch andere Götter und Heroen zur Wirksamkeit gelangen; vor allem werden nach einer Andeutung Platons auch 'Dämonen' als wissende oder manipulierende Zeichengeber angenommen (vgl. Abschnitt **IV.C.2**); diese Interpretation herrscht dann in christlicher Sicht.

Der Mensch kann um Zeichen beten: «Bitte um einen Wahrsage-Vogel!», heisst es in der *Ilias* (24, 292, vgl. *Od.* 20, 96–121); der Mensch wird in der gelingenden Deutung eines Zeichens Göttliches verspüren: «Ich will es ausdeuten, wie es die Unsterblichen mir in den Sinn legen» (*Od.* 15, 172 f.). Aber auch menschliche Aktivität bleibt: die rasche Versicherung «ich nehme es an» bedeutet die In-Kraft-Setzung des Zeichens (Hdt. 9, 91); man könnte Abwehr immerhin versuchen (zum Problem des Fatalismus s. Abschnitt **IV.C.3**).

Cicero beginnt seine Spezialschrift sehr allgemein: «Es ist da unter den Menschen so etwas wie 'Göttlich-Wirken' (*divinatio*), was die Griechen Mantik nennen, d.h. ein Vorher-Bemerken und ein Wissen um Zukünftiges»; er formuliert demnach die schlichte These: «Zukünftiges wird durch Zeichen angedeutet und kann von bestimmten Leuten verstanden und vorausgesagt werden». Älter sind eigentliche Definitionen; so im platonischen Corpus: Mantik ist «ein Wissen, das ohne Beweis im voraus eine Handlung klarmacht» oder auch: Mantik ist «ein Wissen, das betrachtet, was ist und sein wird für ein Lebewesen» (**1**). 'Götter' scheinen für diese Definition eigentlich entbehrlich.

Nicht so im Text von Platons Dialogen. Da ist Mantik «die gegenseitige Gemeinschaft, Götter und Menschen betreffend»; Platon leitet im *Phaidros* die *mantiké* vom Wahnsinn (*mania*) ab und betont dabei, solcher 'Wahnsinn' sei «durch göttliche Gabe gegeben» (**2**).

Die Stoiker definieren Mantik als «ein Wissen, das die von den Göttern den Menschen gegebenen Zeichen betrachtet und auslegt» (**3**).

Eine Aufzählung verschiedener Formen von Mantik findet sich erstmals im Aischyleischen *Prometheus*: Träume, aufgefangene Worte und Begegnende (κληδόνες und σύμβολοι), Vögel, Eingeweide, Zeichen im Opferfeuer. Xenophon nennt «Vögel, aufgefangene Worte, Begegnende, Opfer» (**4**). Eine reiche Übersicht gibt Artemidor (**5**), mit der Trennung von betrügerischer und 'wahrer' Mantik, wozu er «Opferer, Vogelschauer, Sternbetrachter, Traumdeuter und Leberschau» rechnet, vielleicht auch die Astrologie. Ein bunter Katalog aus christlicher Distanz findet sich bei Georgios Monachos, aufgenommen ins Suda-Lexikon (**6**).

Als Einteilung dieser Mannigfaltigkeit stellt Cicero die Antithese von 'natürlicher' und 'technischer' Mantik vor, wobei Traum und Ekstase als 'natürlich' genommen sind, indirekte Hantierungen und Beobachtungen als 'technisch' gelten (**7**). Nilsson schlägt dafür 'Inspirationsmantik' versus 'Zeichendeutung' vor (*GrRel* I³ 164). Bouché-Leclercq (I 108 f.) hat modernisierend die 'technische' in 'induktive Mantik' umbenannt, die 'natürliche' in 'intuitive Mantik'; diese Terminologie wird oft verwendet (vgl. Hopfner 2). Wenig glücklich ist Varros System, der entsprechend den vier Elementen «Geomanten, Aeromanten, Pyromanten, Hydromanten» unterscheiden möchte (**8**).

Die verschiedenen Formen der Mantik können sich durchaus verbinden, sei es dass sie sich gegenseitig ergänzen sollen, sei es dass sie zur wechselseitigen Kontrolle eingesetzt werden. So vergewissert sich Teiresias bei Sophokles der Bedeutung der Vogelstimmen durch Opfer-Verbrennung (**26**); noch ein spätantiker Apollonpriester gewinnt «Zeichen von den Eingeweiden und von Pytho (Delphi)» (*SEG* 50, 1354*bis*, 10).

Die folgende Darstellung konzentriert sich auf rituell-kultische Verfahren, die institutionalisiert werden können. Beiseite bleiben die je besonderen Erfahrungen mit Unerhörtem, das Schrecken verbreitet und oft als 'Zeichen' Deutung erheischt. Hier spricht man griechisch von *terata*, lateinisch von *prodigia* oder *omina*; auch *monstrum*, *portentum*, *ostentum* ist in Gebrauch (dazu Hopfner 2, 1279). Mit solchen Erscheinungen umzugehen und sie zu 'versorgen' (*procuratio*), ist vor allem im Römischen ein wichtiger Bestandteil religiösen Rituals.

ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE: Amandry, P., *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle* (1950) (= Amandry 1); Bloch, R., *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963); *id.*, *La divination dans l'antiquité* (1984); Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* I–IV (1879–1882) (= BL); Bremmer, J. N., «The Status and Symbolic Capital of Seer», in Hägg, *Polis* (1996) 97–109; Burckhardt, J., «Die Erkundung der Zukunft», in *Griechische Kulturgeschichte* II (1956) 253–315; Burkert, W., «From Epiphany to Cult Statue», in Lloyd, A. B. (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (1997) 15–34 (= Burkert 1); *id.*, «Euenios der Seher von Apollonia und Apollon Lykeios: Mythos jenseits der Texte», *Kernos* 10 (1997) 73–81 (= Burkert 2); Caquot, A./Leibovici, M., *La divination* (1968); Chirassi Colombo, I./Seppilli, T. (edd.), *Sibille e linguaggi oracolari. Atti conv. Macerata-Norcia 1994* (1998); Ciraolo, L./Seidel, J. (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World* (2002); Crahay, R., *La littérature oraculaire chez Hérodote* (1956); Dietrich, B. C., «Oracles and Divine Inspiration», *Kernos* 3 (1990) 158–174; Eitrem, S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (1947); Fascher, E., *Prophetes. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung* (1927); Fögen, M. Th., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Fontenrose, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Cat. of Responses* (1978) (= Fontenrose 1); *id.*, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions* (1988) (= Fontenrose 2); Halliday, W. R., *Greek Divination* (1913); Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (1983); Hopfner, Th., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (1921/1924) (= Hopfner 1); *id.*, *RE* XIV (1928) 1258–1288 *s.v.* «Mantike» (= Hopfner 2); Johnston, S. I., «Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination», *Arethusa* 34 (2001) 97–117; Kett, P., *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen* (Diss. Erlangen 1966); Klees, H., *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher* (1965); Latte, K., *RE* XVIII (1939) 829–866 *s.v.* «Orakel»; Löffler, I., *Die Melampodie* (1963); Motte, A. (éd.), «Oracles et mantique en Grèce ancienne», *Kernos* 3 (1990) 9–366; Nilsson, M. P., *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (1951); Nock, A. D., «Religious Attitudes of the Ancient Greeks», in Nock, *Essays* (1972) 534–550; Parke, H. W., *The Oracles of Zeus* (1967) (= Parke 1); *id.*, *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (1985) (= Parke 2); *id.*, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (1988) (= Parke 3); Parker, R., «Greek States and Greek Oracles», in Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (2000) 76–108; Pfeffer, F., *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike* (1975); Popp, H., *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.* (1959); Potter, D. S., *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle* (1990); Rosenberger, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (2001); Roth, P. A., *Mantis. The Nature, Function, and Status of a Greek Prophetic Type* (1982); Roux, G., *Delphes. Son oracle et ses dieux* (1976); Staehlin, R., *Das Motiv der Mantik im antiken Drama* (1912/13); van Straten, F. T., «Twee orakels in Epirus. Het orakel van Zeus in Dodona en het nekyomanteion aan de Acheron», *Lampas* 15 (1982) 195–230; Temple, R., *Netherworld. Discovering the Oracle of the Dead and Ancient Techniques of Foretelling the Future* (2002); Vernant, J.-P. (éd.), *Divination et rationalité* (1974); Weniger, L., «Die Seher von Olympia», *ARW* 18 (1915) 53–115.

Spezialliteratur zu den einzelnen Abschnitten s.u.

LITERARISCHE QUELLEN

1. Cic. *div.* 1, 1: *versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.* 1, 2: *significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse.* Vgl. 1, 9: *divinatio* als «Voraussage und Voraus-Empfinden (*praedictio atque praesensio*) der Dinge, die für zufällig gehalten werden». – Plat. *def.* 414b: Μαντεία· ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως. Μαντική· ἐπιστήμη θεωρητικὴ τοῦ ὄντος καὶ μέλλοντος ζώιωι θνητῶι.

2. Plat. *symp.* 188b zu 'Opfer' und 'Mantik': ταῦτα δ' ἔστιν ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία. Plat. *Phaidros* 244a–c (vgl. Cic. *div.* 1, 2): θείαι μέντοι δόσει διδομένης.

3. Chrysipp., *SVF* II Nr. 1018 (= S. Emp. *adv. math.* 9, 132): μαντικὴ... ἐπιστήμη θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων. – *SVF* II 1189 (= Cic. *div.* 2, 130): *(divinationem) vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a diis hominibus portenduntur* (mit ausdrücklicher Zuweisung an Chrysipp).

4. Aischyl. *Prom.* 484–499; Xen. *mem.* 1, 1, 3: οἰωνοί, φῆμαι, σύμβολοι, θυσίαι.

5. Artem. 2, 69: «Was Pythagoristen, Physiognomie-Betrachter, Würfel-Seher, Käse-Seher, Sieb-Seher, Gestalt-Betrachter, Handleser, Becher-Weissager, Totenbeschwörer sagen, ist alles Lüge und muss als unbegründet in der Wirklichkeit gelten... Es bleibt, dass allein wahr ist, was die Opferer sagen, die Vogelbeobachter, die Stern-Beobachter, die *terata*-Beobachter, die Traumdeuter, die Leber-Schauer. Über die Astrologen (μαθηματικοί), die den Geburtstermin studieren, werden wir eine weitere Untersuchung anstellen. Zu den Vertrauenswürdigen gehören auch die Toten... Ferner sagen auch die kleinen Kinder die Wahrheit...». – Plin. *epist.* 2, 20 nennt Arithmomantie, Astrologie und *haruspex*.

6. Georgios Monachos *chronicon* ed. de Boor p. 237, 20–239, 15 (= Suda *s.v.* προφητεία): «An der teuflischen Prophetie haben nur die Verehrer desselben Anteil. Ihm gehören nämlich die Mehl-Wahrsager, die Gersten-Wahrsager, und die Pythia mit ihrem Baum und die Priesterin von

Dodona und die Prophetie durch Eingeweide, Vogelflug, Klänge, Begegnungen, Niesen, aufgefangene Worte, Blitze, Fliegen, Wiesel, Knacken von Holz, Klingen im Ohr, Zucken am Körper, Namen, Tote, Sterne, Wasser und ungezähltes andere. Die Prophetie durch Träume gibt es auch bei uns (Christen)...»

7. Cic. *div.* 1, 11 f.; 1, 34; 2, 26. Mit etwas anderem Akzent kann man die 'einfache' der im 'Rasen' manifesten Mantik gegenüberstellen, so Serv. auct. *Aen.* 3, 443 (*simplex – per furorem*).

8. Serv. auct. *Aen.* 3, 359: *Varro autem quattuor genera divinationum dicit: terram aërem aquam ignem: geomantis, aëromantis, pyromantis, hydromantis.*

II. Elemente: Methoden – Personen – Institutionen – Bücher

A. Methoden

Beobachtung wechselnder Erscheinungen und Benutzung 'künstlicher' Zufallsgeneratoren gehen ineinander. Hier seien zunächst die wichtigsten Verfahren beschrieben; für 'ungezähltes Anderes' müssen knappe Hinweise genügen.

Drei Hauptverfahren stechen in den alten Hochkulturen hervor: Himmelsbeobachtung – Vogelschau – Tiere-Schlachten, wobei die 'Leberschau' die Hauptrolle spielt. Zu allen drei Methoden gibt es in der mesopotamischen Keilschriftliteratur sehr viel direktere und ausführlichere Zeugnisse. Sie waren dem unersetzten Standardwerk von Bouché-Leclercq noch unbekannt.

1. Himmelsbeobachtung und Astrologie

Wetter- und Sternbeobachtungen sind uralt, vor allem als Bestandteil des ersten Kalender-Wissens; sie sind aber bei den Griechen über die unmittelbaren Wetterzeichen hinaus relativ wenig entwickelt. Altertümlich ist die Bezeichnung von Himmelszeichen als Διοσημία, in der die indogermanische Doppelbedeutung von 'Gott Zeus' und 'hellem Himmel' noch ineinandergreift. Der Sirius gilt in der *Ilias* als 'böses Zeichen' (22, 30). Ein Meteor ist ebendort ein 'Zeichen' für Seeleute oder für ein Heer im Krieg (*Il.* 4, 75–84). Aristoteles versucht eine Trennung von *meteora* im Sinn atmosphärischer Erscheinungen einerseits, Astronomie andererseits. Von Theophrast ist eine Schrift 'Über die Zeichen (*semeia*) von Regen und Winden und Sturm- und Schönwetterperioden» erhalten.

Einige Beispiele für Wetter- und Himmelszeichen:

Ein fallender Regentropfen kann als Διοσημία interpretiert werden und gegebenenfalls eine Volksversammlung unterbrechen (**9**); allgemeine Akzeptanz findet dies nicht.

Die 'Pythaisten' in Athen halten Ausschau und veranstalten ihre Opferprozession nach Delphi, «wenn es beim Ort 'Wagen' geblitzt hat» (**10**).

Auf der Insel Keos beobachtet man den Sirius-Aufgang im Sommer und zieht Schlüsse daraus auf ein kommendes 'gesundes' oder 'ungesundes' Jahr (**11**).

In Sparta beobachten in einem Rhythmus von 8 Jahren die Ephoren den Himmel: Wenn sie einen Meteor sehen, zeigt dies an, dass der König sich gegen die Götter verfehlt hat; er wird abgesetzt, bis ein Orakel aus Delphi oder Olympia ihn neu bestätigt (**12**).

Sonnen- und Mondfinsternisse gelten als bedenkliche 'Zeichen', deren Bedeutung aber erst zu entschlüsseln bleibt. Zur Sonnenfinsternis 463 v. Chr. stellt ein Kultlied Pindars die Fragen: «Bringst Du das Zeichen eines Kriegs, oder die Vernichtung der Früchte, oder übermässige Gewalt von Schnee, oder verderblichen Aufruhr, oder Entleerung des Meers in die Ebene, oder Frost des Landes, oder feuchten Sommer, fliessend von zornigem Wasser; oder wirst Du die Erde überfluten und ein neues Geschlecht von Menschen vom Ursprung her erschaffen?» (**13**). In Erinnerung blieb eine Sonnenfinsternis 'des Thales', während der Schlacht von Lydern und Medern 585 v. Chr. Katastrophal für das Sizilien-Unternehmen der Athener wurde eine Mondfinsternis 413 v. Chr., weil der Feldherr Nikias sich an seinen Seher-Glauben klammerte. Die seit Anaxagoras bestehende natürliche Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse konnte nur allmählich und partiell dagegen ankommen.

Die Astrologie im eigentlichen Sinn ist hier nur ganz kurz zu behandeln, zumal sie kaum kultisch-rituell ausgeformt wird. Aus recht genauen astronomischen Beobachtungen, Kenntnissen, Berechnungen über Tierkreis und Planeten im geozentrischen System mit fortgeschrittener Kombinatorik wird ein System mit schier unbegrenzten Möglichkeiten entwickelt. Das Prinzip, dass der Tag der Geburt über das Leben eines Menschen bestimmt, schreibt Herodot bereits den Ägyptern zu (1, 82, 1), doch gemeinhin gilt die Astrologie den Griechen mit Recht als 'chaldäisch', d.h. mesopotamisch, und – zu Unrecht – als uralt (Diod. 2, 31: 'Myriaden von Jahren'; Cic. *div.* 1, 2; Philon *migr. Abr.* 178 f.). De facto stammt selbst das älteste Keilschrift-Horoskop erst aus dem 6. Jh. v. Chr.; 'Chaldäer' tauchen bei Alexander auf (Arr. *an.* 7, 16 f.), dann beim Konflikt von Antigonos und Seleukos (Diod. 19, 55, 7); der Babylonier Berossos (4. Jh. v. Chr.) galt als Begründer einer Astrologen-Schule in Griechenland (Berossos, *FGrH* 680 F 15–22). Theophrast kannte eine «ganz erstaunliche Theorie» der Chaldäer, kraft derer sie «Privates und Allgemeines» voraussagten (*fr.* 194 Fortenbaugh). Gegen 'Chaldäer' in Rom schreitet der Senat erstmals 139 v. Chr. ein (Val. Max. 1, 3, 2). Das älteste erhaltene Horoskop ist das des Antiochos von Kommagene am Nimrud Dagh, 98 v. Chr. (*CIMRM* 33); spätere Horoskope bietet besonders Vettius Valens. Detailgenauigkeit war erst mit dem Fortschritt von Astronomie und Mathematik, insbesondere dank den Tabellen des Ptolemaios (*procheiroi kanones*) erreichbar.

Die Astrologie blieb überaus kontrovers (Cic. *div.* 2, 87–99): «Immer wird sie verboten und immer beibehalten werden», schrieb Tacitus (*hist.* 1, 22). Stoiker wie Poseidonios (*fr.* 111 Edelstein/Kidd), Neupythagoreer wie Nigidius Figulus (Aug. *civ.* 5, 2) traten als Anhänger hervor; im Kreis des Tiberius schrieb Manilius sein astrologisches Lehrgedicht, erfüllt von kosmischer Frömmigkeit. Kaiser hielten sich ihre persönlichen Astrologen. Alexander Severus richtete Lehrstühle für Astrologie ein (SHA *Alex. Sev.* 27, 5). Über die Vereinbarkeit von Astrologie und Christentum bestand kein Konsens; Firmicus Maternus schrieb sein astrologisches Werk vor seinem Pamphlet gegen die 'Irrtümer der profanen Religionen'. Zum philosophischen Problem von *Fatum*, Vorausbestimmung und persönlicher Freiheit s. Abschnitt **IV.C.3**.

BIBLIOGRAPHIE: Barton, T., *Ancient Astrology* (1994); Bouché-Leclercq, A., *L'astrologie grecque* (1899); Cumont, F., *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans* (1912); Gundel, W. und H. G., *Astrologoumena* (1966); Gundel, H. G., *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum* (1992); Cumont, F., *L'Égypte des astrologues* (1937); Neugebauer, O./van Hoenen, H. B., *Greek Horoscopes* (1959); Hübner, W., *Die Begriffe 'Astrologie' und 'Astronomie' in der Antike*, *AbhMainz* 1989, 7; Rochberg, F., *The Heavenly Writing. Divination and Horoscopy and Astronomy in Mesopotamian Culture* (2004).

LITERARISCHE QUELLEN

9. Aristoph. *Ach.* 171: «Es gibt ein Zeichen von Zeus: Ein Regentropfen hat mich getroffen.»

10. Philoch., *FGrH* 328 F 115 (vgl. F 75) (= Strab. 9, 2, 11 p. 404): Die Pythaisten «blicken in Richtung Harma und schicken dann das Opfer nach Delphi, wenn sie sehen, dass es geblitzt hat.»

11. Herakl. Pont. *fr.* 141 Wehrli (= Cic. *div.* 1, 130): *salubrisne an pestilens annus.*

12. Plut. *Agis* 11, 3–9.

13. Pind. *pae.* IX 13–20. Thales: Hdt. 1, 74; Nikias in Sizilien: Thuk. 7, 50, 4. Vgl. auch Plut. *Pel.* 31 (364 v. Chr.). Dagegen konnte der römische General Aemilius Paulus mit Hilfe von Sulpicius Gallus bei der Schlacht von Pydna, 21./22. 6. 167 v. Chr., das 'Zeichen' der Mondfinsternis wissenschaftlich aufheben, Liv. 44, 37.

2. Vogelschau

Diese Art der Mantik ist besonders verbreitet und gilt als nahezu selbstverständlich, so dass die Wörter für 'Vogel' (*ornis*, οἰωνός) auch allgemein für 'mantisches Zeichen' überhaupt gebraucht werden können (Aristoph. *Av.* 716–722). Die Vogelschau ist auch im Orient entwickelt und im Alten Testament bezeugt (*Gen.* 15, 11); sie wird dann ganz besonders in Rom methodisch betrieben. Wenn die 'Phryger' als Erfinder genannt werden (Clem. *strom.* 1, 74, 4; Tatian. 1), kommt dies wohl aus der Legende von Gordios, dem Vater des Midas, und der Errichtung des phrygischen Königtums kraft Vogelzeichen (Arr. *an.* 2, 3; Iust. 11, 7, 3). Eine Stärke der Vogelzeichen liegt darin, dass sie praktisch nicht zu manipulieren sind. Dem Anthropologen bleibt die Vermutung, dass der Brauch, Raubvögel zu beobachten und ihnen nachzugehen, bis auf das Beuteverhalten der paläolithischen Jägerzeit zurückgeht.

Vorzüglich geht es nämlich um Raubvögel, um Geier und Adler. Es kommt darauf an, ob sie von rechts oder links fliegen, allenfalls sitzen, schreien, Beute schlagen, verschwinden (s. **19**). Allerdings bedarf es der Interpretation – «nicht alle» Vogelflüge müssen bedeutsam sein (Hom. *Od.* 2, 181).

Von der Fachliteratur, die es gab, beginnend mit einer Hesiod zugeschriebenen *Ornithomanteia*, ist fast nichts erhalten. Es gibt eine sehr fragmentarische archaische Inschrift aus Ephesos (**14**) mit Weisungen über die Interpretation eines Vogelflugs: «Wenn er <von rechts nach links fliegend> verschwindet, ist das günstig; wenn er den linken Flügel hebt, wenn er hochfliegt oder sich verbirgt, ist das ungünstig. Wenn er von links nach rechts fliegend geradewegs verschwindet, ist das ungünstig; wenn er aber den rechten Flügel erhebend <verschwindet, ist es günstig>». Man mag den spielerischen Hinweis eines Rhetors auf die 'Vogel-Spezialisten' vergleichen: «Wenn ein Vogel ganz nach oben fliegt und sich in den Wolken verbirgt, ist das Seher-Unternehmen ungültig» (**14**).

Man kann die Vögel in den Polytheismus einordnen: «Zeus gehört der Adler, Apollon der Falke und der Rabe, Hera der Storch, Athena der Kiebitz und die Eule, wie der Demeter der Kranich,...» (Porph. *abst.* 3, 5, p. 193, 6–9 Nauck). Dies hat mit realer Praxis wenig zu tun. Dort ist genauere Vogel-Kenntnis und Vogel-Deutung gefordert: Die Eisvögel sind 'günstig' (*aisioi*) für die zur See Fahrenden; der Pelikan ist 'gut', wenn er sich einem Baumeister zeigt; der Wiedehopf ist 'günstig' für zur See Fahrende und auf dem Land, mehr noch wenn er zusammen mit Meeradler oder Eisvogel sich zeigt; der Nachtvogel *Styx* ist 'Bote von Krieg und Aufruhr', *Ipne* dagegen ist ein 'guter Vogel' für einen, der zur Jagd und zum Mahl geht. Bei der Gründung einer Stadt wird ein ungünstiger Raubvogel durch einen nachfolgenden Reiher neutralisiert (**15**).

Wichtig ist für die Deutung die rechts-links-Opposition. Die Seher bestimmen sie von der eigenen Position aus (Aristot. *cael.* 285a 3). 'Links' ist schon sprachlich seit alters negativ konnotiert. Es gab aber auch entgegengesetzte Wertungen, wie eine hippokratische Schrift bemerkt; in seinem Kommentar dazu berichtet Galen von seiner Diskussion über diese Fragen mit einem griechischen Seher aus Kleinasien und einem Araber, wobei ihm der Grieche überlegen schien, zumal dieser sich auf Bücher stützen konnte (**16**).

Aus eigener Erfahrung berichtet Xenophon über seine Entscheidung, als er zum Oberbefehlshaber der Zehntausend gewählt werden soll: «Er erinnerte sich: Als er von Ephesos aufbrach, um sich dem Kyros vorstellen zu lassen, war da ein Adler, der für ihn von rechts seine Stimme hören

liess, im Sitzen jedoch; und der Seher, der ihn geleitete, sagte, das sei ein grosser Orakel-Vogel, nicht für einen Privatmann, ruhmvoll, jedoch von Mühen bedrückt. Denn die Vögel greifen den Adler meistens an, wenn er sitzt. Nicht jedoch mit Gelderwerb habe der Orakel-Vogel zu tun, denn der Adler gewinne seine Nahrung eher im Fliegen» (**17**). Man beachte die vielseitigen Aspekte, die in solcher Deutung zur Sprache kommen. Xenophon veranstaltet dann noch ein Opfer, das ihm durch «klares Zeichen» des Gottes bestätigt, was ihm frommt: er nimmt die Wahl nicht an.

In der Dichtung seit Homer sind frei erfindbare Vogelzeichen beliebt, die doch reale Praktiken illustrieren: Als Priamos zu Achill aufbricht, bittet er mit zeremoniellem Gebet um ein Adlerzeichen, von rechts (Hom. *Il.* 24, 292–321); dies geht prompt in Erfüllung. Bei der Volksversammlung in Ithaka erscheinen zwei Adler, einander attackierend (*Od.* 2, 146–156); der Seher Halitherses weiss das zu deuten: Den Freiern droht Gefahr (157–176).

Grossartig gestaltet ist in Aischylos' *Agamemnon* das Vogelzeichen zum Auszug gegen Troia, mit dem das erste Chorlied einsetzt: zwei Adler zerfleischen eine Häsin – Prägemotiv der Münzen von Akragas –; dies ist «die vom Schicksal begünstigte Macht des Auszugs für die Befehlshaber», «Schicksalbestimmtes von den Vögeln des Auszugs für das Haus der Könige» (**18**). Der Seher Kalchas versteht das Zeichen: ein Sieg der Gewalt, die den Zorn der Artemis zu reizen droht; Troia wird erobert, aber Iphigenie muss geopfert werden.

Sophokles und Euripides nehmen an, dass der Seher – in diesem Fall Teiresias in Theben – einen «alten Vogelschauer-Sitz» hat, mit Binden geschmückt, von wo aus er seine Vogelbeobachtungen anstellt und gegebenenfalls auch Opfer initiiert (**19**). Bei Athen gab es einen Ort Skiron, «von wo aus sie nach den Orakel-Vögeln sahen» (Hesych. *s.v.* Σκειρόμαντις).

Auf archaischen Vasenbildern sind im Zusammenhang mit Kriegern und Kämpfen oft Raubvögel dargestellt; sie fliegen von links oder rechts, mit oder gegen die Personen. Texte zu ihrer Deutung gibt es nicht.

Rationale Erklärung der alten und selbstverständlichen Praxis konnte kaum gelingen. Nach homerischer Sprachregelung sendet Zeus den οἰωνός; so sieht auch Xenophon (*mem.* 1, 1, 3) die Götter, nicht die unwissenden Vögel als Urheber der 'Zeichen'; spätere Philosophen meinen, dass ein göttliches *numen* die naturhaften Bewegungen der Vögel lenkt (**20**); doch kann man auch postulieren, dass die Vögel selbst eine 'reinere', göttlichere Seele haben, «näher am Umgang mit Göttlichem, weiser, den Göttern lieber» in der Formulierung des Kelsos, «göttlichere Seelen» in der Replik des Origenes, der aber allenfalls an dämonische Einwirkung glaubt. Dann, meint Porphyrios, «verstehen die Vögel die Götter rascher als die Menschen, und weil sie verstanden haben, melden sie, so wie sie es können, und werden für die Menschen zu Herolden, die einen für diesen, die andern für jenen Gott» (**21**).

Ein eher skurriles Problem bestand darin, dass Raben- und Raubvögel bei Gelegenheit Fleisch vom Götteraltar holen. Während die avestische Religion dergleichen als Gabe an die Götter interpretiert, sprachen die Griechen von frevelhaftem Raub (Babrius 78).

BIBLIOGRAPHIE: BL I 127–145; Dillon, M., «The Importance of Ornithomanteia in Greek Divination», in Dillon, M. (ed.), *Religion in the Ancient World* (1996) 99–121; Pollard, J., *Birds in Greek Life and Myth* (1977) 116–129; Stockinger, H., *Die Vorzeichen im homerischen Epos* (Diss. München 1959).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

14. *Syll.*^{3} 1167 = *IEph* V 1678, 6./5. Jh. v. Chr. – Dion Chrys. 36, 61.

LITERARISCHE QUELLEN

15. Anton. Lib. 11, 10; 19, 3; 21, 5 f.; Kall. *fr.* 43, 61–67 Pf.; s. auch Poseidippos 21–35 (ed. Austin/Bastiniani 2002): οἰωνοσκοπικά.

16. Hipp. *acut.* 8, II 242 Littré, dazu Galen. *in Hipp. acut.* 1, 15, *CMG* V 9, 1, p. 128–130; als Autoren von Vogelschau-Büchern werden dabei Polles, Athenaios, Chairemon, Artemidor genannt (p. 129, 31 f.).

17. Xen. *an.* 6, 1, 22–24; vgl. 6, 5, 2: Nach günstigem Opfer sieht der Seher auch noch einen bedeutungsvollen Adler.

18. Aischyl. *Ag.* 104–158; 104 f.: ὅδιον κράτος αἴσιον ἀνδρῶν ἐντελέων; 157: μόρσιμ' ἀπ' ὀρνίθων ὁδίων οἴκοις βασιλείοις.

19. Soph. *Ant.* 998–1004. – 999: παλαιὸν θᾶκον ὀρνιθοσκόπον. Danach Eur. *Phoen.* 840; *Bacch.* 347–350: von Pentheus zerstört.

20. Cic. *div.* 1, 120 = *SVF* II 1210 (Poseidonios?): *eademque efficit in avibus divina mens, ut tum huc tum illuc volent alites, tum in hac tum in illa parte se occultent, tum a dextra tum a sinistra canant oscines.* Vgl. *SVF* II 1213, Plut. *de soll. an.* 975a.

21. Orig. *Kels.* 4, 88–96; 90: τοσοῦτον ἔοικεν ἐγγυτέρω τῆς θείας ὁμιλίας ἐκεῖνα πεφυκέναι καὶ σοφώτερα καὶ θεοφιλέστερα. – Porph. *abst.* 3, 5 p. 193, 1–6 Nauck: συνιᾶσιν αὐτῶν (τῶν θεῶν) ὄρνιθες θᾶττον ἢ ἄνθρωποι, καὶ συνέντες ἀπαγγέλλουσιν ὡς δύνανται, καὶ τοῖς ἀνθρώποις εἰσὶ κήρυκες ἄλλοι ἄλλων θεῶν. – Spielerische poetische Reflexion (Schöpfung, Metamorphose, oder Erden-Ferne) bei Stat. *Theb.* 3, 482–489. Iambl. *myst.* 3, 16 p. 136, 17 nennt Eigenwillen der Vögel und beaufsichtigenden *Daimon*, Luftbewegung und Kraft vom Himmel als beeinflussende Kräfte; alles harmoniert mit dem Götterwillen.

3. Schlachten: Leberschau

Leberschau (*Hepatoskopia*) ist die zentrale Form der griechischen Mantik, «vollkommener und höher geehrt als die Vogel-Mantik» (Plat. *Phaidros* 244c). Sie fehlt bei Homer, ist offenbar durch Kulturkontakt aus dem Osten gekommen. Belege, vor allem durch Tonmodelle von Schafslebern, liegen insbesondere aus Syrien (Mari, Ebla, Ugarit, Alalach, Megiddo) und Anatolien vor (Boghazköy); 'Tamiraden' aus Kilikien sollen die 'Kunst' in Paphos eingeführt und an 'Kinyraden' weitergegeben haben (Tac. *hist.* 2, 3, vgl. Tatian. 1). Attalos hat vor der Schlacht gegen die Gallier (241 v. Chr.) einen 'chaldäischen' Seher für die Opfermantik bei sich (Polyain. 4, 20). Das Alte Testament erwähnt solche Mantik (*Ez.* 21, 26); sie ist nicht phönikisch und phrygisch, hat sich dagegen dann besonders in Etrurien entfaltet (s.u., etr. Teil).

Die Hepatoskopie verbindet sich mit jedem Opfer; gegebenenfalls bietet ein hinzukommender *mantis* seine Dienste an (Aristoph. *Pax* 1039–1051). Die Form einer Schafsleber ist vielgestaltig und nicht voraussagbar. Griechen, nach assyrischem Vorbild, beobachten insbesondere einen 'Kopf' (κεφαλή, λοβός), aber auch ein 'Tor', einen 'Fluss' und weitere Details; Hinweise eines späten Prosatextes werden durch das Vokabular der klassischen Dichtung ergänzt (**22**). Auch andere Tiere werden verwendet, Rinder (Eur. *El.* 813. 826–839), Schweine (Paus. 6, 2, 5), Hunde eher als Ausnahme (Paus. 6, 2, 4).

Ein schlechtes Zeichen war insbesondere das Fehlen des 'Kopfes'; König Agesipolis von Sparta hat vor Argos einen Feldzug abgebrochen, als die Opferlebern ἄλοβα waren (388/7 v. Chr.). Doch konnte man bei ungünstigen Zeichen die Opfer wiederholen und zusätzlich noch den 'abwendenden' und den 'rettenden' Göttern opfern (Xen. *Hell.* 3, 3, 4). Xenophon berichtet, er selbst habe durch Zuschauen gelernt, das Wesentliche zu erkennen (**23**). Auch sonst galt vieles als allgemein bekannt. Alexander liess die Opferteile durchs Heer tragen, damit alle das günstige Zeichen sehen konnten (Polyain. 4, 3, 14; vgl. Arr. *an.* 6, 8, 1); an Tricks und Manipulationen fehlte es trotzdem nicht (Polyain. 4, 20; Hippol. *ref.* 4, 4, 13; Frontinus *strat.* 1, 11, 14–15).

Attische Vasenbilder der Epoche von 530–490 stellen die Prüfung der Opferleber dar. Es ist immer das gleiche Bildschema, ein Krieger, ein assistierender Knabe (**27a–c**). Dazu kommen das sog. Diotima-Relief aus Mantinea, das eine Priesterin mit Opferleber zeigt (**28**), eine Goldamphora aus Panagjurište (**27d**) sowie einige etruskische Darstellungen.

Die Phantasie, dass Menschen zu schlachten noch wirkungsvoller und bedeutungsvoller sein müsse, taucht auf (Porph. *abst.* 2, 51, vgl. Strab. 3, 3, 6 p. 154; 11, 4, 7 p. 503). Cicero wirft dem 'Pythagoreer' Vatinius vor, er «pflege mit Eingeweiden von Knaben die Götter der Toten zu verehren» (Cic. *Vat.* 14).

Die Praxis der Leberschau bestand bis zum Ende der Antike. Bei einem Opfer Diocletians soll die Anwesenheit von Christen, die Kreuzeszeichen trugen, die Opfermantik gestört haben: Die *haruspices* «sahen nicht die gewohnten Zeichen in den Eingeweiden, und als ob sie nicht günstig geopfert hätten, wiederholten sie die Opfer»; schliesslich entdeckt der *magister* der *haruspices* die 'profanen' Teilnehmer; Straf- und Zwangsmassnahmen waren die Folge (**24**).

Rationale Erklärung der Leberschau war überaus schwierig, selbst mit kühner Spekulation. Platon erörtert im *Timaios* (70e–72b) in komplizierter Weise die Leber als einen 'Spiegel' des Geistes, ein unbewusstes *manteion* (vgl. Brisson 1). Porphyrios (*abst.* 2, 51) rechnet mit drei Erklärungen: es wirken die Götter, oder Dämonen, oder die entweichende Seele des Lebewesens. Cicero referiert nach Chrysipp und Poseidonios die Theorie, im Moment des Schlachtens ereigne sich eine «Verwandlung der Eingeweide» (**25**). Plutarch zieht sich auf einen Mythos zurück (*de Pyth. or.* 398d): aus der Leiche der Sibylle sprossen Pflanzen, von denen 'heilige Tiere' sich nähren und so mantische Potenz aufnehmen. Rationalisiert und banalisiert wird die Praxis im Sinn einer Prüfung 'gesunder' oder 'ungesunder' Umwelt durch weidende Tiere (Demokr., *VS* 68 A 138 [= Cic. *div.* 1, 131]; Cic. *div.* 1, 30; Vitruv 1, 4 p. 18 f.; S. Emp. *adv. math.* 9, 79).

Bedeutungsvoll waren auch alle sonstigen Zeichen beim Verbrennen des Opfers auf dem Altar, alle die 'Dinge im Feuer' (ἔμπυρα, Hesych., Suda *s.v.*). Es ging vor allem um das Aufbrennen des Opferfeuers, das Platzen der Gallen- oder Harnblase, die Bewegung des Schwanzes. So Teiresias in Sophokles' *Antigone*: «Sogleich, erschrocken, erprobte ich die Feuer-Zeichen (ἔμπυρα) auf voll entzündeten Altären. Aber aus den Opfern leuchtete Hephaistos (die Flamme) nicht auf, sondern auf der Asche schmolz, von den Schenkelteilen her, ein feuchter Fleck auseinander, es qualmte, es spuckte, die Schenkelteile fielen herab und lagen ausserhalb des Fettes»; hier ist das 'Heilige', die Beziehung zum Göttlichen schwer gestört. Andernorts erfahren wir: «Die Seher beobachten die Gallen, wohin sie spritzen»; «sie umbanden die Öffnung der Blase mit einer Schnur und legten sie auf das Feuer und beobachteten, wie sie platzen würde und wohin sie den Harn spritzen lasse.» «Wenn er (der Schwanz des Opfertieres) nämlich vom Feuer gebogen wurde, zeigte dies Unheil des Kriegs an; wenn er gerade wurde und nach unten zeigte, (bedeutete dies) Niederlage; wenn er sich aber nach oben richtete, den Sieg» (**26**).

Vor der Befragung des Orakels von Delphi kam es darauf an, dass die zu opfernde Ziege erschauerte – was man durch Bespritzen mit Wasser hervorrief (Plut. *de def. or.* 435b–c, 437a–b).

BIBLIOGRAPHIE: Blecher, G., *De extispicio capita tria* (1905); Brisson, L., «Du bon usage du dérèglement», in Vernant (1974) 220–248 (= Brisson 1); Burkert, *Or.* (Engl.) (1992) 46–53; Durand, J.-L./Lissarrague, F., «Les entrailles de la cité», *Hephaistos* 1 (1979) 92–108; Kossatz-Deissmann, A., «Nestor und Antilochos. Zu den spätarchaischen Bildern mit Leberschau», *AA* (1981) 562–576; Lissarrague, F., *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie antique* (1990); Temple 191–244 (mit Bildern, bes. Taf. 32–34); Thulin (1905–1909); van der Meer, L. B., «Iecur Placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex»,

27d

BABesch 54 (1979) 49–64; *id.*, *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure* (1987); van Straten, *Hiera* (1995).

LITERARISCHE QUELLEN

22. Rufus *onom.* 158, 5 f. ed. Daremberg/Ruelle: πύλαι, τράπεζα, μάχαιρα, ὄνυξ. Eur. *El.* 828 nennt λοβός, 'Tor', δοχαὶ χολῆς; so auch Plat. *Tim.* 71c; λοβοί, χολή, πύλαι, τράπεζα Polyain. 4, 20; der 'Kopf' wird oft erwähnt. Ein besonderes Zeichen bedeutet *'deus'*: *Schol.* Stat. *Theb.* 5, 17.

23. Fehlender 'Kopf': Cic. *div.* 2, 32; Eur. *El.* 825; ἄλοβα beim Feldzug des Agesipolis: Xen. *Hell.* 4, 7, 7. Opferwiederholung: Xen. *an.* 6, 4, 13; 6, 5, 9, vgl. 6, 1, 122: gleich 2 Opfertiere bereitgestellt. Xen. *an.* 5, 6, 29: «Der Seher Silanos... wusste, dass auch ich nicht ohne Kenntnis war (καὶ ἐμὲ οὐκ ἄπειρον ὄντα), weil ich immer bei den Opferhandlungen dabei war». Vgl. Onasandros 10: «Am besten ist, wenn der Feldherr selbst in kundiger Weise die Opfer inspizieren kann».

24. Lact. *mort. pers.* 10.

25. *extorum mutationem* Cic. *div.* 2, 35 f., vgl. 1, 118 = *SVF* II 1209, Poseid. *fr.* 106 Edelstein/Kidd, kritisiert von Cic. *div.* 2, 32–41.

26. Soph. *Ant.* 1005–1011; *Schol.* Eur. *Phoen.* 1256–1257; ἔμπυρα und ῥήξεις auch Eur. *Phoen.* 1255–1258.

BILDZEUGNISSE

27.* Attische sf. und rf. Vasen, die meist zwischen 530 und 490 v. Chr. entstanden sind, zeigen den mit einer Hepatoskopie verbundenen Abschied eines Kriegers vor dem Auszug in einen Kampf (s. Durand/Lissarrague; Kossatz-Deissmann; Burow, a.O. **a**, 72–73; Lissarrague Kap. III; van Straten, *Hiera* 156–157. 238–243 verzeichnet insgesamt 19 sf. und 3 rf. Vasenbilder). Bis auf unten **c** handelt es sich um nichtmythische Darstellungen. Beispiele: **a.*** Amphora, sf. Florenz, Mus. Arch. 3856. – *ABV* 278, 30; Kossatz-Deissmann 565 Abb. 6. 575 K 5; Burow, J., *Der Antimenesmaler* (1989) 72–73. – Ein Krieger berührt die Leber, die ihm ein *pais* präsentiert. R. zuschauende Frau, l. weisshaariger Mann, wohl die Eltern. – **b.*** Amphora, rf. Würzburg, Wagner-Mus. L 507. – *ARV*² 181, 1; Kossatz-Deissmann 562–563 Abb. 1–3; 575–576 K 76; Lissarrague 58 Nr. 17 Abb. 33. – *Pais* mit Leber, Krieger hält Gallenblase (?), Hund, gestikulierende Frau, skythischer Bogenschütze. Der alte Mann fehlt. – **c.*** (= *LIMC* I Antilochos I **6***, VII Nestor **21**) Schale, rf. Vatikan 35728 (Astarita 763). – *ARV*² 1623, 64 bis; Kossatz-Deissmann 568–572 Abb. 9–10. – Trojanischer Krieg. Der junge Krieger Antilochos berührt die von einem *pais* gehaltene Leber. L. gestikuliert Nestor (Beischr.), der Vater des Antilochos. – Die häufige Anwesenheit einer Frau und eines Hundes lokalisiert die Szene im häuslichen Bereich, also im Elternhaus des Kriegers (abgesehen von der mythischen Darstellung **c**). Die Leber wird meist von dem Krieger oder dem alten Mann geprüft, bei dem es sich eher um den Vater als um einen Seher handeln dürfte. Insofern stellt sich bei den nichtmythischen Bildern die Frage nach dem Realitätsgehalt der Darstellungen, da die Hepatoskopie eher ausgebildete Spezialisten erforderte und weniger im häuslich-privaten Bereich als vielmehr vom Feldherrn für das gesamte Heer vor dem Auszug in eine Schlacht veranstaltet wurde; s. zu diesem Problem Kossatz-Deissmann; zustimmend Burow.

27d.• (= *LIMC* VII Septem **44•**) Goldamphora mit Reliefdekor. Plovdiv, Mus. 3203. Aus Panagjurište. – Simon, E., *AntK* 3 (1960) 13 Taf. 2, 5; 4, 1; Daumas, M., *AntK* 21 (1978) 24. 28 Abb. 1 Taf. 7, 1. – 3. Drittel 4. Jh. v. Chr. – Die Sieben gegen Theben (wahrscheinlichste Deutung); l. Leberschau mit Amphiaraos (Simon, Daumas) als Opferdeuter.

28. 'Diotima'-Relief, Marmor. Athen, Nat. Mus. 226. Aus Mantineia. – *BCH* 12 (1888) 376–380; Blecher Taf. 3, 3; Möbius, H., «Diotima», *JdI* 49 (1934) 45–60; Schefold, K., *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*² (1997) 109 Abb. 39. – Um 420 v. Chr.

S. auch etr. Teil **15–17**.

4. Wasser- und Becher-Weissagung (Hydro-/Lekanomantie)

Man giesst Wasser in ein Gefäss und 'sieht' dann Göttliches; freilich gelingt dies nur auserwählten Personen und/oder mit ausführlichen magischen Begleitriten. Nach altorientalischer Methode verwendet man Wasser und Öl und sucht die entstehenden Figuren zu deuten (s. Hunger; man vergleicht *VT Gen.* 44, 5: ein Becher «in dem mein Herr trinkt und weissagt»); Essig und Fett in der Metapher des Aischylos, *Ag.* 322 (vgl. Farnell 301). Varro berichtet von einem Knaben zur Zeit des Mithradates-Kriegs, der ein Hermesbild im Wasser 'sah' und die Zunkunft in Versen kündete (Apul. *apol.* 42); Varro deutet Numas göttliche Belehrung durch die Nymphe Egeria als Hydromantie, mit 'Heraustragen' (*egerere*) von Wasser in einem Gefäss, «so dass er im Wasser die Bilder von Göttern sah» (**29**). Vielleicht ist eine Götter-Epiphanie im Becher in einer umstrittenen Szene der Villa dei Misteri in Pompei angedeutet (**31**). Das Pariser Zauberbuch gibt entsprechende Anweisungen, im wassergefüllten Gefäss Götter zu sehen und mit ihnen zu sprechen (*PGM* 4, 154–285; 3210–3254 – hier mit Öl und Wasser; vgl. Boehm 81 f.). Hippolytos *ref.* 4, 35 beschreibt dazu allerhand Tricks. Am deutlichsten ist ein später Text: Eine charismatische Frau «goss frisches Wasser in einen Becher aus Glas und sah dann auf dem Wasser im Becher die Erscheinungen der künftigen Dinge, die geschehen würden» (**30**). Mit göttlicher 'Erleuchtung' rechnet, wie stets, Iamblich (*myst.* 3, 24), mit einem 'Dämon', der auch Laute hören lasse, Psellos (*de operatione daemonum* p. 42 Boissonade). Die Methode wird auf 'Perser' (Strab. 16, 2, 39 p. 762, Iambl. *myst.* 3, 14; 'Ostanes' Plin. *nat.* 30, 14) oder 'Assyrer' (Psellos) zurückgeführt.

Es gibt auch übernatürliches 'Sehen' in einer natürlichen Wasserquelle, so am Tainaron (Paus. 3, 25, 5); in einem Spiegel über einer Quelle in Kyaneai (Paus. 7, 21, 12 f.).

Verwandt, doch nicht identisch ist Mantik durch 'Trinken' eines besonderen Wassers: So wirkte die Kassotis-Quelle in Delphi (Paus. 10, 24, 7), ein Brunnen bei Hysiai (Paus. 9, 2, 1), ein Orakel der 'Nymphen' vom Kithairon (Paus. 9, 3, 9), die unterirdische Quelle in Klaros (s. Abschnitt **C.4**). Man beobachtet auch Schwimmen oder Untergehen von Opfergaben, so im 'Wasser der Ino' bei Epidauros Limera (Paus. 3, 23, 8; vgl. Petron. 137, 10).

BIBLIOGRAPHIE: Abt, A., *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (1908) 171–177; BL I 185–188; Boehm, F., *RE* IX (1914) 79–86 *s.v.* «Hydromanteia»; *id.*, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV (1932) 548–574 *s.v.* «Hydromantie»; Cardauns, B., *Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum)* (1960); Delatte, A., *La catoptromancie grecque et ses dérivés* (1932); Farnell, L. R., *Greece and Babylon* (1911); Ganszyniec, R., *RE* XII (1925) 1879–1889 *s.v.* «Lekanomanteia»; Halliday (1913) 145–162; Hunger, J., *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit* (1903).

LITERARISCHE QUELLEN

29. Varro *ant.* I *fr.* IV Cardauns (= Aug. *civ.* 7, 35): Über Numa: *ut in aqua videret imagines deorum*; vgl. Cardauns 1960, 28–33.

30. Damasc. *v. Is.* 191 = Phot. *bibl.* 347, 7–13. Vgl. auch Tzetz. *chil.* 2, 633; Tzetz. *Lykophr.* 813; am ausführlichsten Tzetz. *exeg. in Il.* p. 110.

BILDZEUGNIS

31. Pompei, Villa dei Misteri: ein Silen blickt in ein silbernes Gefäss, dahinter eine Maske. Die Deutung der Szene ist umstritten; ausführlich für Lekanomantie argumentiert Matz, F., «Dionysiake Telete», *AbhMainz* (1963, 15) 30–36.

5. Weitere Methoden

Neben Zufallsbeobachtungen besonders im Körperbereich stehen diverse 'technische' Verfahren.

'Stimmen' und 'Begegner' (kledones und symboloi; 'Kledonomantie')

Hier geht es um «das, was als erstes einem gegenübertritt und aus der Begegnung eine Vordeutung gibt» (**32**), Eine zufällig getroffene Person also, ihr Name, ein aufgefangenes Wort (κληδών, ὀμφή) wird mit besonderem Sinn erfüllt; dieser kann durch ausdrückliche verbale Bestätigung besiegelt werden: 'ich nehme an'. So schon in der *Odyssee*, wo Zeus bestätigend donnert (Hom. *Od.* 20, 105–120); Musterbeispiel ist dann ein 'Hegesistratos' bei Herodot, der in entscheidender Situation auftritt (Hdt. 9, 9; vgl. Xen. *an.* 1, 8, 16). In einigen Heiligtümern wird diese Art der Beobachtung institutionalisiert, so bei Hermes in Pharai (Paus. 7, 22, 2–4, s. **358**), bei Apollon Spodios in Theben (Paus. 9, 11, 7), auch in Pitane und Smyrna (Paus. 9, 11, 7; Plut. *Alex.* 14, 7; Apul. *de deo Socr.* 19 p. 164).

BIBLIOGRAPHIE: BL I 153–160.

LITERARISCHE QUELLEN

32. *Schol.* V Aristoph. *Av.* 721: συμβόλους ἐποίουν τὰ πρῶτα συναντῶντα καὶ ἐξ ἀπαντήσεώς τι προσημαίνοντα. Vgl. auch Philoch., *FGrH* 328 F 192.

Niesen

Niesen gilt als gutes Zeichen (Hom. *Od.* 17, 541 f.), ja ein Gott manifestiert sich darin: «Als Xenophon dies sprach, niest einer: die Soldaten alle, als die es hörten, zeigten ihre Verehrung dem Gott. Xenophon aber sprach: Mir scheint..., ein 'Vogel' von Zeus dem Retter hat sich gezeigt» (**33**). Manche meinten, das *Daimonion* des Sokrates sei ein Niesen gewesen (Plut. *de gen.* 11, 581a–b). Niesen kann auch 'Stop' bedeuten (Timotheos bei Polyain. 3, 10, 2).

LITERARISCHE QUELLEN

33. Xen. *an.* 3, 2, 5; zum 'Vogel' vgl. Abschnitt **A.2.** – «Das Niesen halten wir für einen Gott», Arist. *probl.* 33, 7, 962a 21.

Stolpern und Gliederzucken

Körpersignale, unvorhersehbar, ungesteuert, fordern Deutungen heraus; Anweisungen dazu gibt es in speziellen Schriften.

Kollektive unkontrollierbare Bewegung bei einer Prozession mit Statuen wird ebenfalls bedeutsam: Im Ammon-Orakel geben die Bewegungen des auf einer Barke getragenen Kultbildes Bescheid (Kallisthenes, *FGrH* 124 F 14a, Curt. 4, 7, 24); ähnlich die Träger des Gottesbildes in Baalbek: «sie werden getragen vom göttlichen Anhauch» (Macr. *Sat.* 1, 23, 13); auch in Antium «bewegen sich die Bilder der Fortunae, um Antworten zu geben» (Macr. *Sat.* 1, 23, 14).

BIBLIOGRAPHIE: BL I 160–165; Diels, H., *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients* I–II, *Abh-Berlin* 1907, 4; 1908, 4.

Physiognomonie und 'Handlesen'

Diese erscheinen selten; Artemidor hält nichts davon (2, 69). Doch das Suda-Lexikon kennt die Praxis von *cheiroskopoi*, «wenn wir von den Falten der flachen Hand aus sagen: er kriegt Kinder, oder dergleichen» (Suda *s.v.* χειροσκοπικόν und χειροσκόποι).

Eiermantik (ooskopia)

Darüber schrieb der Stoiker Hermagoras (Suda *s.v.* Ἑρμαγόρας). Ein hübsches Beispiel aus dem Kreis des Octavian/Augustus: Ein Ei, der Henne weggenommen, wurde von der schwangeren Livia und ihren Dienerinnen mit der Hand 'erbrütet'; ein Hähnchen mit Kamm kam heraus – geboren wurde ein Knabe, der spätere Kaiser Tiberius (Suet. *Tib.* 14, 2). Eine andere Methode – Ei über Feuer – *Schol.* Pers. 5, 185.

Buchstaben- und Zahlenmantik (arithmomanteia):

Diese hat nichts Kultisches, sie ist ein rein intellektuelles Spiel (vgl. **365**).

BIBLIOGRAPHIE: BL I 258–265; Dornseiff, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*² (1921).

Götterzwang

Nur im Mythos und in voll entwickelter Magie erscheint die Gewinnung von übernatürlichem Wissen durch Götterzwang. Im Mythos geschieht dies durch Einfangen eines dämonischen Wesens: so Proteus für Menelaos (Hom. *Od.* 4, 405 ff.), Nereus für Herakles (Pherekyd., *FGrH* 3 F 16a; Apollod. *bibl.* 2 [115] 5, 11), Kronos für Zeus in der Dichtung des Orpheus (*fr.* 154. 155 Kern). Ähnlich im Römischen: Picus/Faunus bei Numa (Valerius Antias, *HRR*² I *fr.* 6 [= Arnob. 5, 1, 4]; Plut. *Numa* 15; Ov. *fast.* 3, 291 ff.).

6. Traum

Träume sind eine von allen erfahrene, eindrucksvolle, aber je individuelle Erlebensart aus verändertem Bewusstsein. Träume können erregend und erschreckend sein; die Frage nach ihrer Bedeutung stellt sich, und leicht wird göttlicher Ursprung postuliert. Traumdeutung spielt weltweit eine Rolle, besonders auch im Alten Orient, in Ägypten, in Israel, im Christentum. Träume, sofern bedeutsam, können als Voraussage erscheinen; jedenfalls können sie als Voraussetzung fälliger Entscheidung genommen werden, insbesondere auch als Warnung. Nach homerischer Tradition nimmt man Träume als 'zeusgesandt' (vgl. *Il.* 1, 63) oder allgemeiner als 'gottgesandt'.

Schon bei Homer weiss man, dass nicht jeder Traum bedeutsam ist. In der *Odyssee* wird dies mythisch ausgedrückt im Bild der beiden Tore, das eine aus Horn, das andere aus Elfenbein, aus denen die wahren und die falschen Träume kommen (**36**). Bereits bei Herodot wird diskutiert, inwieweit ein Traum als Nachhall des Alltäglichen erklärbar sei; doch kann er sich als 'göttlich' erweisen, zumal wenn er sich auch einem anderen zeigt (**37**). Man postuliert eine geheimnisvolle Seelenkraft des Schlafenden; so Pindar und Aischylos: ein «von den Göttern» stammendes «Abbild des Lebens» schläft, wenn die Glieder tätig sind, aber «den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen die nahende Entscheidung vom Freudigem und Schwerem»; so Pindar, ähnlich Aischylos (**38**). Aristoteles (*fr.* 10 Rose) äussert sich in einem Dialog ähnlich: «wenn im Schlaf die Seele zu sich selbst kommt, gewinnt sie ihre eigene Natur zurück und weissagt die Zukunft»; in einer Lehrschrift dagegen stellt Aristoteles fest, dass auch andere Lebewesen träumen, und schliesst, Träume seien nicht «gottgesandt», wohl aber Produkt einer geheimnisvoll wirkenden 'dämonischen' Natur (**39**). Artemidor möchte zwischen dem bedeutsamen Traum, *oneiros*, und dem aus Körperzuständen erzeugten Phantasma, *enypnion*, schon terminologisch unterscheiden (**40**). Poseidonios rechnet mit dreifachem Ursprung mantischer Träume: aus eigener Aktivität der gottverwandten Seele, aus Anstoss durch unsterbliche Seelen in der uns umgebenden Luft, oder durch Kontakt mit den Göttern selbst (**41**). Auf der Tatsache 'göttlicher' Träume qua Offenbarung insistiert Iamblich (*myst.* 3, 2).

Seit je gibt es professionelle Deuter, *oneirokritai*, homerisch *oneiropolos* (*Il.* 1, 63). Ein Enkel des 'gerechten' Aristeides lebte «von einer Traumdeutungs-Tafel» (Plut. *Arist.* 27, 4). Ein Antiphon, vielleicht identisch mit dem Sophisten Antiphon, schrieb 'Über Traumdeutung' (*VS* 87 A 1; Aristot. *fr.* 75 Rose). Erhalten ist die Traumschrift des Artemidor aus dem 2. Jh. n. Chr.; ausführlich wird das Thema auch behandelt von Cicero (*div.* 1, 39–57), Valerius Maximus (1, 7 *de somniis*), Synesios (*de insomniis*).

Bedeutungsvoll ist zumal, schon aus orientalischer Tradition, der Traum des Herrschers; es träumen der Pharao (*VT Gen.* 41), Agamemnon in der *Ilias* (2, 1 ff.), Kroisos (Hdt. 1, 34; Val. Max. 1, 7 ext. 4), Astyages/Kyros (Hdt. 1, 107 f.), Xerxes (Hdt., s. **35**), Themistokles (Plut. *Them.* 26. 30), Alexander (Herakl. Pont. *fr.* 140 Wehrli; Val. Max. 1, 7 ext. 2), Seleukos (Diod. 19, 90, 4), Caesar am Rubikon (Plut. *Caes.* 32, 9), noch Kaiser Septimius Severus nach seinen eigenen Aufzeichnungen (Cass. Dio 72, 23; Hdn. 2, 9).

Häufig in Inschriften bezeugt sind Weihungen und andere religiöse Aktionen 'gemäss Traum' (*kat' onar*, z.B. *Syll.*³ 1147–1152); die so gebotene Aktion kann Errichtung eines Götterbildes sein (Paus. 8, 37, 2; 8, 42, 7), auch die Weihung einer Tochter als Priesterin (Plut. *Them.* 30); Sulla hat laut eigener Aussage der Aphrodite von Aphrodisias eine Axt geweiht, auf Grund eines Traums, in dem sie ihm erschienen war (**42**). Für die Isis-Weihe des Apuleius gibt ein Traum das entscheidende *placet* (*met.* 11, 22).

Simonides hat in einem Gedicht seine Rettung durch die Traumerscheinung eines dankbaren Toten berichtet (Val. Max. 1, 7 ext. 3, vgl. Cic. *div.* 1, 56); Pindars Hymnos auf Persephone soll seinem Schüler postum im Traum diktiert worden sein (**43**). Auch einem bildenden Künstler kann künstlerische Inspiration aus dem Traum kommen (Paus. 8, 42, 7; der Maler Parrhasios, Athen. 12, 543f).

Einen erschreckenden, drohenden Traum sucht man durch Opfer abzuwenden; so in der Literatur besonders Klytaimestra die Mörderin (**44**). Aristophanes parodiert das 'Abwaschen' des bösen Traums (*Ran.* 1331–1340).

Man entwickelt diätetische Regeln für gutes Träumen (Philostr. *v. Ap.* 2, 37 p. 41); dazu gehört besonders das Vermeiden von Bohnen, die blähen (*Geop.* 2, 35); Lorbeer am Kopf sorgt für *vera somnia* (Fulg. *myth.* 14). Im Amphiaraos-Heiligtum schläft man auf dem Fell des geopferten Widders (Paus. 1, 34, 5). Die Magie bietet weitere Rituale und Formeln für rechtes Träumen ('Traumforderung' ὀνειραιτητόν, z.B. *PGM* IV 3172–3208; VII 222–259; 795–845; vgl. **360**).

Es gibt institutionalisierte Traum-Orakel, z. B. das der Pasiphae in Thalamai bei Sparta, wo Ephoren Traumorakel holen (Plut. *Cleom.* 7; vgl. *Agis* 9), das Ino-Heiligtum von Thalamai (Paus. 3, 26, 1), das Orakel der Galeotai in Sizilien (Paus. 5, 23, 5).

Erwartet und nach Möglichkeit veranstaltet werden Träume besonders im 'Heilschlaf' (ἐγκοίμησις, Inkubation); so im Heiligtum des Amphiaraos (**34. 45**) und vor allem in den Asklepios-Heiligtümern. Die in Epidauros zur Propaganda aufgestellten Heilberichte (**35**) lassen meist den Gott selbst im Traum auftreten; so auch nicht nur die parodistische Schilderung aus dem Piräus-Heiligtum nach Aristoph. *Plut.* (696–741), sondern auch ein dort aufgestelltes Weihrelief (**46**). Auch im Asklepieion von Pergamon richtete sich die Therapie nach Träumen aus, wie Aelius Aristeides in seinen 'Heiligen Reden' (*or.* 47–51) ausführlichst aus eigener Erfahrung beschreibt.

BIBLIOGRAPHIE: BL I 277–329; Del Corno, D., *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae* (1969); Deubner, L., *De incubatione capita quattuor* (1900); Frisch, P., *Die Träume bei Herodot* (1968); Herzog, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros* (1931); Hopfner 2, 1268–1276; Kessels, A. H. M., «Ancient Classifications of Dreams», *Mnemosyne* 22 (1969) 389–424; Lang, W., *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen* (1926); LiDonnici, L. R., *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary* (1995); Meier, C. A., *Antike Inkubation* (1949); Näf, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum* (2004); Preisendanz, K., *RE* XVIII (1939) 440–448 *s.v.* «Oneiropompeia»; Sauneron, S., *et al.* (éds.), *Les songes et leur interprétation* (*Sources orientales* 2) (1959); Walde, Chr., *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung* (2001); *ead.*, *Die Traumdarstellungen in der griechischen und römischen Dichtung* (2001).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

34. *Lex sacra* des Amphiaraos-Heiligtums mit Ordnung des ἐγκαθεύδειν, 4. Jh. v. Chr. – *IG* VII 235 = *Syll.*³ 1004 = *LSCG* 69, vgl. *SEG* 31, 416; Hdt. 8, 134, 1; Paus. 1, 34, 4; Philostr. *v. Ap.* 2, 37. – Vgl. zu Inkubation allgemein Deubner; Hopfner 2, 1268–1276; Meier.

35. *Iamata* von Epidauros: *IG* IV 1² 121–127; Herzog; LiDonnici. – Ein Beispiel (Herzog A XVIII): «Alketas von Halieis: Dieser war blind und sah einen Traum: Es träumte ihm, der Gott komme zu ihm und öffne ihm mit den Fingern seine Augen; da habe er zuerst die Bäume im Heiligtum gesehen. Als es Tag geworden war, kam er gesund heraus.»

LITERARISCHE QUELLEN

36. Hom. *Od.* 19, 560–565; vgl. 24, 12: 'Volk der Träume' nahe den 'Toren der Sonne'.

37. Hdt. 7, 16, bes. β 2. Herodot präsentiert hier eine grossartige Komposition über die Ursache des Xerxes-Krieges: Xerxes wird durch einen 'göttlichen' Traum zu seiner katastrophalen Entscheidung gedrängt; durch Manipulation kann der Traum auch dem Gefolgsmann Artabanos erscheinen.

38. Pind. *fr.* 131b Maehler; Aischyl. *Eum.* 104 f.: «ein schlafender Geist wird von Augen erleuchtet; am Tag ist das Schicksal der Menschen unvoraussehbar.» Vgl. auch Cic. *div.* 1, 63; Kratippos bei Cic. *div.* 1, 70; Plut. *de def. or.* 432b–c.

39. Aristot. *fr.* 10 Rose; *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* 462b 12–464b 18, hier 463b 14.

40. Artem. 1, 1.

41. Cic. *div.* 1, 64 = Poseid. *fr.* 108 Edelstein/Kidd.

42. Das Weihepigramm bei App. *civ.* 1, 97: «...so wie ich im Traum sah, wie Du das Heer durchwaltetest, mit den Waffen des Ares...»

43. Paus. 9, 23, 2 f. = Pind. *fr.* 37 Maehler. Schon der Verfasser des babylonischen Erra-Epos behauptet, sein Gedicht sei ihm im Traum vom Gott eingegeben worden.

44. Stesich., Davies, *PMGF fr.* 219; Aischyl. *Cho.* 32–48; Soph. *El.* 631 ff.

BILDZEUGNISSE

45. (= III 6 c Verehrung **24***, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **127e**, = *LIMC* I Amphiaraos **63***) Relief vom Amphiaraion, Athen, Nat. Mus. 3369. – Herzog, Titelbild, vgl. 88–91; Weih-

inschrift *IG* II/III² 4394. – 4. Jh. v. Chr. – Kranker im Bett; der Gott nimmt am Arm des Stehenden einen Eingriff vor.

46. (= III 6 b Gebet, gr. **63***, = *LIMC* II Asklepios **105**, V Hygieia **138**) Relief. Piräus, Arch. Mus. 405. – Hausmann, U., *Kunst und Heiltum* (1948) Taf. 1; van Straten, F. T., «Gifts for the Gods», in Versnel, *Faith* Abb. 41. – Ende 5. Jh. v. Chr. – Liegende Kranke, der Gott tritt heran und berührt die Schulter; hinter ihm Hygieia.

7. Medial verändertes Bewusstsein: '*Enthusiasmos*'

Phänomene veränderten Bewusstseins spielen weltweit ihre Rolle in Kult und Brauchtum. Im Orient ist Entsprechendes in der Prophetie direkt belegt (vgl. Parke 3, 216–220), vor allem in Mari (Ellermeier), in Byblos (Wenamun-Erzählung *ANET* 25–29) und im Alten Testament, insbesondere in der Episode 'Saul unter den Propheten' (*1. Sam.* 9 f.). In der klassischen Altertumswissenschaft sind solche Erscheinungen unter dem Druck klassizistischer Postulate besonders kontrovers. Stellungnahmen schwanken, je nachdem die Interpreten vorzugsweise von antiken Texten, von ethnologischen und modernen Parallelen oder von dem eigenen Wirklichkeitsbild ausgehen. Die modernen Begriffe und Bezeichnungen der betreffenden Phänomene – Trance, Mediumismus, Ekstase, Besessenheit, Hysterie – sind alles andere als klar definiert, sie schwanken in der Bedeutung und sind inhaltlich oft vage.

Bei den Griechen ist von Phänomenen des veränderten Bewusstseins oft die Rede; sie treten teils autonom auf, vor allem im Kult des Dionysos und der 'Grossen Mutter', teils im Rahmen von Heilverfahren (s. zur Korybantenweihe *ThesCRA* II 3 c Initiation, Abschnitt G.6), und dazu eben in der Mantik. Dort ist der 'göttliche' Bewusstseinseinbruch allgemein akzeptiert: «Es gibt zwei Arten von Sehertum, entweder das einfache, wie das des Helenus, oder im Wahnsinn, wie das der Sibylle» (**47**); er kann bei jeder Art der Zeichendeutung zusätzlich auftreten bzw. vermutet werden, er kann aber auch als Voraussetzung der Seher-Tätigkeit herausgestellt werden. Die Eindringlichkeit des abnormen Verhaltens garantiert die Glaubhaftigkeit des Übernatürlichen. Platon formuliert: «Niemand kommt bei vollen Bewusstsein in Kontakt mit göttlicher, wahrer Mantik, sondern entweder im Schlaf, wenn die Kraft der Vernunft gehemmt ist, oder infolge einer Krankheit, oder durch eine Art Gotterfülltheit (ἐνθουσιασμός), nachdem er aus der Bahn geraten ist» (**48**). Dies schliesst physiologische Erklärungen nicht aus: Dies sei eine Krankheit der 'Melancholiker', die «von Wahnsinns- oder *Enthusiasmos*-Krankheiten ergriffen werden: daher Sibyllen, Bakis-Gestalten, alle die Gotterfüllten» (**49**).

Unter den antiken Bezeichnungen steht ἔνθεος voran: 'drin ist ein Gott' (**50**). Doch heisst es auch, dass 'der Gott ergreift' (**51**), was den Ergriffenen zum 'Festgehaltenen', d.h. 'Besessenen' macht (κάτοχος). Auch dass ein Mensch 'vom Gott getragen' ist (θεοφορεῖται), kann man sagen (**52**). Der Zustand gilt als 'Wahnsinn' (μανία), besonders im dionysischen Bereich ('Mänaden'); Platon verwendet diesen Begriff der *mania* mit Vorliebe im allgemeineren Sinn (**53**). Das im Modernen beliebte Wort *Ekstasis* tritt allmählich in den Vordergrund; es heisst zunächst 'Heraustreten' aus dem Gewohnten, aus dem Verstand, und erst sekundär 'Heraustreten' von Geist oder Seele aus dem Körper (**54**). Lateinisch wird μανία mit *furor* wiedergegeben, auch mit *insanus* (Verg. *Aen.* 3, 443); *possessio* für den *kátochos*-Zustand ist nachklassisch.

Verbindung mit dionysischem 'Rasen' wird gelegentlich hergestellt, quasi-metaphorisch: «Apollon hat deinen Sinn bakchantisch erregt», oder direkt: «Wenn der Gott [Dionysos] in Fülle in den Körper kommt, macht er, dass die Rasenden die Zukunft verkünden». Bei den römischen Bacchanalia kam es dazu, dass «Männer wie von Sinnen mit fanatischer Körperbewegung weissagten» (**55**). Es gibt eine Ikonographie der Mänade, die das 'Rasen' deutlich macht; in Darstellungen der Kassandra wird dagegen ihr Seherstatus, nicht aber das 'Rasen' zum Ausdruck gebracht (**62**).

Es gibt zwei massgebende literarisch-theatralische Ausgestaltungen des mantischen 'Rasens', Kassandra bei Aischylos und die Sibylle in Vergils *Aeneis*. Bei Kassandra (**56**) manifestiert sich das «Göttliche in ihrem Denken», indem sie «singt», «vom Gott getragen»; dabei erlebt sie ihre «richtige Weissagung» als «furchtbare Qual», wie ein «Feuer», das sie überkommt (Aischyl. *Ag.* 1256); sie erweist ihre Kompetenz durch Kenntnis der Vergangenheit (1090–1099. 1184–1201) und sieht bereits die künftige Ermordung des Agamemnon (1100–1129. 1246–1250), sieht auch den eigenen Tod voraus (1136–1139. 1260–1263); sie spricht von einer verweigerten Liebesbeziehung zu Apollon, weshalb ihre Prophezeiungen keinen Glauben mehr fanden (1202–1212). Ihre Prophetengabe ist gebunden an ihre rituelle Ausstattung, Stab und 'Seher-Bekränzung' um den Hals; als sie dies von sich wirft, erlischt ihr Prophetentum (1264–1278). Das Bühnenspiel können wir nur imaginieren; die realen Hintergründe oder Quellen des Aischylos sind unbekannt.

Die Sibylle von Cumae, die den Aeneas in ihre Höhle geführt hat (**57**), ruft «Der Gott ist da», Gesicht und Farbe ändern sich, die Haare sträuben sich, sie atmet schwer, als «schwelle» das Herz im Wahnsinn; sie scheint zu wachsen, «angehaucht» vom *numen* des Gottes; sie «rast» (*bacchatur*), Schaum am Mund (*os rabidum* 80), wie um den Gott aus der Brust herauszuwerfen (78–79), der sie bezwingt, «im Pressen gestaltet»; dann springen die Tore auf, die Sibylle schreit ihre Botschaft heraus und verstummt. Offenbar nimmt der Dichter seine Farben einerseits vom 'bakchantischen' Rasen, andererseits vom epileptischen Anfall.

Von Anfang an gilt das 'Rasen' als bezeichnend vor allem für die 'Sibylle', seit dem ältesten Zeug-

nis bei Heraklit (**58**). '*Enthusiasmos*' und 'Rasen' der Sibylle bezeugt auch Strabon, 'Rasen' und 'Besessenheit' Pausanias. Die Sibylle spricht von ihrem eigenen Rasen in Versen (**59**). Man bildet für solches Sprechen in Raserei die Verben σιβυλλιᾶν (Aristoph. *Equ.* 61) und σιβυλλαίνειν (Diod. 4, 66).

'Enthusiastische' Mantik wird auch Delphi (**60**), Dodona (**270**), Klaros (**284**) zugesprochen. Es gibt viele weitere Zeugnisse. Als Ältestes kann die 'Vision' des Theoklymenos (Hom. *Od.* 20, 350 ff.) gelten, der in die Tradition von Melampus und Amphiaraos gestellt wird. Der *promantis* vom Ptoon spricht plötzlich unverständlich, was sich als karisch entschlüsseln lässt (Hdt. 8, 135). Bakis ist 'von den Nymphen besessen' (κατάσχετος Paus. 10, 12, 11). Im Orakel der Sphragitischen Nymphen am Kithairon sind viele 'von den Nymphen ergriffen' (Plut. *Aristid.* 11). Pausanias nennt noch das Orakel des Apollon Deiradiotes in Argos: Eine 'Prophetin' trinkt Blut vom Opfer und ist dann 'vom Gott besessen' (κάτοχος Paus. 2, 24, 1); ferner den Dionysos-Priester in Amphikleia, der als *promantis* 'vom Gott besessen' ist (κάτοχος Paus. 10, 33, 11), doch Traum-Mantik praktiziert. Eine Syrerin, 'vom Gott besessen' (κάτοχος), wurde von Alexander dem Grossen ausgelacht, bis sie ihm bei der Edelknaben-Verschwörung mit ihrer Weisung das Leben rettete (Aristobulos, *FGrH* 139 F 30 = Arr. *an.* 4, 13, 5). Dass speziell Kinder als Medien fungieren können (**61**), erstaunt kaum.

Bemerkenswert ist, dass die Etrusker als Meister der Divination die Ekstase offenbar nicht kennen (Briquel, D., *Kernos* 3 [1990] 67–75), es sei denn, man möchte den geflügelten Seher Kalchas (etr. Teil **15**) in solchem Sinn deuten.

BIBLIOGRAPHIE: Ellermeier, F., *Prophetie in Mari und Israel* (1977); Fauth, W., *RE* XXIV (1963) 515–547 *s.v.* «Pythia»; Holzhausen, J., «Von Gott besessen?», *RhM* 137 (1994) 53–65; Hopfner 2, 1266; Maurizio, L., «Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi», *JHS* 115 (1995) 69–86; Pfister, F., *RAC* IV (1959) 943–987, bes. 945–959 *s.v.* «Ekstase»; Smith, W. D., «So-called Possession in Pre-Christian Greece», *TAPhA* 96 (1965) 403–426; Tambornino, J., *De antiquorum daemonismo* (1909).

LITERARISCHE QUELLEN

47. Serv. auct. *Aen.* 3, 443: *duo genera vaticinandi sunt, aut simplex, ut Heleni, aut per furorem, ut Sibyllae.*

48. Plat. *Tim.* 71e: οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν, ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Verallgemeinernd und parodierend Plat. *Menon* 99c–d: χρησμωιδοί, θεομάντεις, ἐνθουσιῶντες λέγουσιν...

49. Arist. *probl.* 954a 36: Melancholiker νοσήμασιν ἁλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βακίδες καὶ οἱ ἔνθεοι γίνονται πάντες.

50. Kassandra τέχνησιν ἐνθέοις ἠρημένη Aischyl. *Ag.* 1209; Eur. *El.* 1032; *Tro.* 255; 366. Ein Seher ἐνθεάζων χρᾶι Hdt. 1, 62, 4. Drastisch die Wirkung der mit Dionysos schwangeren Semele, Aischyl., *TrGF* III *fr.* p. 335 (= *Schol.* Apoll. Rhod. 1, 636a). Auch die Mänaden sind ἔνθεοι, Soph. *Ant.* 963. Vgl. Cic. *div.* 1, 50; 1, 67: *deus inclusus corpore humano*; Apul. *met.* 8, 27: *divino spiritu repletus*. Hippokrates *Von der Heiligen Krankheit* lässt erkennen, dass die Wunderheiler einen Gott im Epileptiker vermuten, der Autor vermeidet aber strikt die mantische Terminologie. Das *Neue Testament* kennt Geister (πνεύματα) 'in' einem Menschen oder Tier, die dann 'ausfahren' müssen, Marc. 5, 1–15. Alt ist das Wort δαιμονᾶν (Xen. *mem.* 1, 1, 9), *NT* δαιμονίζεσθαι.

51. ἡμέας ὁ θεὸς (Dionysos) λαμβάνει Hdt. 4, 79, 4; vgl. auch die Wörter φοιβόληπτος, νυμφόληπτος, 'Epilepsie' (Hippokr. *aph.* 3, 16; 22); κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ ironisch-metaphorisch Plat. *Phaidros* 244b; κατοκώχιμος (Meter-Kult) Aristot. *pol.* 1342a 8; vgl. auch 'Kontakt' mit Gott, Cic. *div.* 1, 49 (Holzhausen hat diese Begriffe übersehen).

52. θεοφόρητος Kassandra, Aischyl. *Ag.* 1140; *Θεοφορουμένη* des Menander, d.i. besessen von Meter – in dieser Komödie ein gespielter Trick.

53. μανία: Kassandra φρενομανής Aischyl. *Ag.* 1140, μαινάς Eur. *Tro.* 307; Plat. *Phaidros* 244a–245c.

54. Eur. *Bacch.* 850: ἔκστησον φρενῶν, vgl. 359. Noch Plut. *Sol.* 8: ἐσκήψατο μὲν ἔκστασιν τῶν λογισμῶν. Aber Cic. *div.* 1, 31: *spretis corporibus evolant*. Siehe Pfister.

55. Eur. *Tro.* 408; *Bacch.* 298–301; Liv. 39, 13, 12: *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari*.

56. Aischyl. *Ag.* 1072–1330; 1084 τὸ θεῖον... ἐν φρενί; 1140 θεοφόρητος vgl. 1150; 1215 δεινὸς ὀρθομαντείας πόνος (vgl. «ohne Schaden den *Enthusiasmos* ertragen», ἀβλαβῶς ὑπομενεῖ τὸν ἐνθουσιασμόν Plut. *de def. or.* 438c). Die Szene des Aischylos ist die Anregung für Eur. *Tro.* 294–461.

57. Verg. *Aen.* 6, 42–101; davon beeinflusst Lucan. 5, 71–197 in seiner Darstellung der delphischen Pythia.

58. Herakl., *VS* 22 B 92: «Sibylla, die mit rasendem Mund (μαινομένωι στόματι) Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, erreicht 1000 Jahre mit ihrer Stimme kraft des Gottes.» – Möglicherweise ist Eumelos, Bernabé, *PEG fr.* 8 ein älteres Zeugnis über die Sibylle: Tortorelli Ghidini, M., in Chirassi Colombo/Seppilli 249–261; anders West, M. L., *Greek Epic Fragments* (*LCL* 2003) p. 240.

59. ἔνθους καὶ μανική Strab. 14, 1, 34 p. 645; μαινομένη καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος Paus. 10, 12, 2; Verse bei Phlegon, *FGrH* 257 F 37: οἴστρου δὲ σφετέρου καταγεύομαι ἀλγινόεντος... μαινομένη.

60. μανεῖσα Plat. *Phaidros* 244b, vgl. Plut. *de Pyth. or.* 397c; 412a; *de def. or.* 431b–c; 438a–c; von 'Erddämpfen' ist sekundär die Rede, Diod. 16, 26; Cic. *div.* 1, 38; 2, 117; Plut. *de def. or.* 432d–e. S. Abschnitt **C.1**.

61. Plut. *Lys.* 26 (vgl. **321**); Apul. *apol.* 42, als Fiktion der Ankläger: «ein Knabe... sei niedergestürzt, dann ohne seiner selbst bewusst zu sein wieder aufgestanden... dass er vieles durch Weissagung vorausgesagt habe» (*puerum... corruisse, postea nescientem sui excitatum... multa praesagio praedixisse*).

BILDZEUGNISSE

62. Kassandra mit Kranz, Binden, Zweig: *LIMC* VII Kassandra I **26. 32***; vgl. *LIMC* VII Priamos **17***. Zum Seherstatus der Kassandra gehört auch ihr Agrenon-Röckchen, das sie auf manchen Darstellungen über ihrem Gewand trägt, z.B. *LIMC* VII Kassandra I **26** (Aellen *et al.*, *Darius* Abb. S. 102). Ein weiteres Attribut ist ein charakteristischer Seherstab, der mit einer Art Naiskos bekrönt ist, s. die Kassandra auf *LIMC* IV Helene **361*** (dazu Paoletti, O., *AA* [1994] 34); Teiresias auf *LIMC* VI Kreon I **9*** = VIII Suppl. Teiresias **4**.

8. Totenbeschwörung/Katabasis

Der allbekannte Grundtext ist die *'Nekyia'* der *Odyssee*, genau besehen ein Ineinander von Fahrt in die Unterwelt und Totenbeschwörung durch blutiges Opfer, das Ganze zum Zweck, «von der Seele des Thebaners Teiresias ein Orakel zu erhalten» (**63**, vgl. **66**). Dabei wird eine recht genaue, realistische Ritualbeschreibung gegeben: Eine Grube ausheben, Weihgüsse ausgiessen 'für alle Toten' mit Honiggemisch, mit Wein und mit Wasser, Mehl darüber streuen; zugleich Gebet an die Toten mit Versprechen eines Kuhopfers nach der Heimkehr, dazu ein schwarzes Schaf für Teiresias; dann Schlachten der mitgebrachten schwarzen Schafe – ein Widder, ein weibliches Schaf –, «zum Erebos hin», selbst abgewandt, so dass das Blut in die Grube fliesst: Dann kommen die Toten, die Odysseus mit dem Schwert in Schach halten kann, während die Gefährten die Opferschafe enthäuten und verbrennen. Die Lokalisierung von Odysseus' Katabasis wurde später in Thesprotien (**308**) oder bei Baiae/Cumae gesucht (s. **291. 292**); dort, am Averner See, spielen vielleicht schon die *Psychagogoi* des Aischylos (*TrGF* IV *fr.* 273. 273a). – Aeneas besucht in Begleitung der Sibylle von Cumae die Unterwelt, wobei Vergil (*Aen.* 6) den *Odyssee*-Text vor Augen hat, aber vielfältig variiert und bereichert (s. **57**).

Jenseits des Epos steht die Geschichte von der Totenbeschwörung des Tyrannen Periandros in Thesprotien, wo die tote Melissa erscheint (**309**). 'Seelen-Herbeiführer', *psychagogoi* werden auch sonst gelegentlich genannt (Plat. *nom.* 909c, vgl. Eur. *Alk.* 1128; Aristoph. *Av.* 1555), so in Sparta im Zusammenhang mit Verbrechen und Tod des Pausanias (Plut. *de sera* 17, 560e–f; *fr.* 126; Paus. 3, 17, 9). Eigentümlich ein erst in der Suda beschriebenes Ritual der Totenbeschwörung (*psychagogia*): Man führt ein schwarzes Schaf an einem Bein im Kreise herum; wo es sich niederwirft, ist der Totengeist zu erreichen (**64**). Detailliert werden Totenbeschwörungen in den Zauberpapyri vorgeschrieben (*PGM* VII 285; III 278; IV 222). Die Angaben über ein Totenorakel am Tainaron, wo ein Eingang zur Unterwelt angesetzt wurde, sind spärlich (Plut. *de sera* 560f). Ein Odysseus-Orakel gab es bei den Eurytanen (Aristot. *fr.* 508 Rose). Ein *psychomanteion* kann auch mit blosser Inkubation arbeiten (Plut. *cons. ad Apoll.* 109c). Tzetzes reduziert Odysseus' Hadesfahrt auf Lekanomantie (Tzetz. *Lykophr.* 813).

Ein auffälliges Orakel mit 'Abstieg' in die Unterwelt (*katabasis*) war das des Trophonios bei Lebadeia (**300–305**). Eine gebaute 'Unterwelt' unter dem Tempel existiert in Klaros (**283. 286**). Ein eigentümliches Katabasis-Ritual hat Kaiser Julian versucht, um die Zukunft zu erforschen, an einem ungenannten Ort: Abstieg unter Leitung eines Mystagogen, mit Geräuschen, Lichtvisionen, drohenden Dämonen; Julian störte das Ritual, indem er unversehens das Kreuzeszeichen machte (**65**).

Nekromantie, mit Blutopfern, schrieb man den Persern zu (Varro *ant.* I *fr.* IV Cardauns [= Aug. *civ.* 7, 35], s. **29**), nicht ohne Zusammenhang mit der Totenbeschwörung in Aischylos' *Persern*.

BIBLIOGRAPHIE: Clark, R. J., *Catabasis: Vergil and the Wisdom-tradition* (1979); Collart, M., *La nécromancie dans l'antiquité* (Diss. Liège 1950); Johnston, S. I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (1999); Kroll, J., *Gott und Hölle. Der Mythus vom Descensuskampfe* (1932); Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy* (2001).

LITERARISCHE QUELLEN

63. Hom. *Od.* 11, 165: ψυχῆι χρησόμενον Θηβαίου Τειρεσίαο; das Ritual: 11, 23–50, vgl. 10, 516–537.

64. Suda ψ 157 *s.v.* περὶ ψυχαγωγίας.

65. (= II 3 c Initiation **226**) Greg. Naz. *or.* 4, 55 f., *cf.* Kurmann, A., *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian* (1988) 186–195.

BILDZEUGNISSE

66.* Odysseus in der Unterwelt, nach Hom. *Od.* 11: **a.*** Pelike Boston, MFA 34.79, *ARV*² 1045, 2, *LIMC* VI Odysseus **149***; **b.** lukanischer Krater Paris, Cab. Méd. 422, *ThesCRA* I 2 a Opfer, gr. **407***, *LIMC* VII Perimedes **2***, VIII Suppl. Teiresias **11***. Peifer, E., *Eidola*... (1989) 130–137 und *passim*.

B. Personen: Seherinnen und Seher

Divination im sozialen Kontext verlangt eine besondere persönliche 'Ausstrahlung', ein 'Charisma'. Von 'angeborener Mantik' (ἔμφυτος μαντική) spricht Herodot (9, 94, 3). De facto ist es der Erfolg, der einzelne Personen zu Ruhm und Einfluss bringt. Voraussetzungen sind nicht festgelegt: es gibt keinen 'Stand' der Seher, keine übergreifende Organisation; es besteht auch keine notwendige Verbindung mit einer Stellung als 'Priester', auch wenn Seher-Autorität nicht selten Kulte begründet. Es gibt anerkannte rituelle Zeichen, Kränze und Binden (s. **62**), auch einen entsprechend ausgeschmückten 'Sitz' (**67**). Seher werden aber meist als umherwandernd dargestellt, auf der Suche nach Klienten und Gelegenheiten, zum Opfer drängend; so verspottet sie Aristophanes (bes. *Av.* 935–991), kritisiert sie Platon (*pol.* 364b). Tatsächlich organisieren sich die Seher in Familien, die sich auch auf mythische Ahnen berufen; entsprechend gibt es Melampodiden (**68**), Iamiden (Pind. *O.* 6; Herakl. Pont. *fr.* 135 Wehrli; Paus. 1, 27, 6; 4, 16, 2; 6, 2, 4; 10, 1, 4) und andere (vgl. **69. 70**).

Neben Sehern erscheinen auch Seherinnen, im Mythos vor allem Kassandra (vgl. **50. 62**) und Manto (*LIMC* VI *s.v.*), halbmythisch und vielerorts die Sibylla; Diotima von Mantineia, in Platons *Symposion* (201d; vgl. **28**), ist nicht explizit *mantis* genannt, aber gewiss mit Vorauswissen begabt, insofern sie mit ihrem Opfer die Pest aufschieben kann. Eine Seherin erscheint auch in einem Epigramm des Poseidippos (26 Austin/Bastiniani).

Seher-Erfolg bringt hohen sozialen Status und beträchtliche Einkünfte. So kann um 700 v. Chr. Mantiklos – ein redender Name – dem Apollon seine Weihung 'vom Zehnten' machen (**77**). Ihre besondere Rolle spielen die Seher im Kriege (s. Abschnitt **III.B**): Es war offen, ob ein Sieg dem Feldherrn oder dem Seher zuzurechnen sei. Herodot gibt die Geschichte von Teisamenos dem Melampodiden, der sich das Bürgerrecht von Sparta erzwingen konnte (**68**), und die halbmythische Geschichte des Sehers Euenios von Apollonia, dem Vorfahren des Sehers Deiphonos (**69**). Schlichter, doch bezeichnend ist die Aktivität des Sehers Thrasyllos im 5. Jh. v. Chr.: Er erbt als *xenos* des Sehers Polemainetos von diesem sein Vermögen und seine Bücher, «gebraucht die Kunst», wandert umher und erwirbt seinerseits «ein grosses Vermögen» (**70**). Noch im kaiserzeitlichen Athen konnte ein *mantis* öffentlich besoldet werden (Lukian. *Demon.* 37).

Als historische Seher der klassischen Zeit sind weiter zu nennen (vgl. Kett):

Megistias der Melampodide, Seher bei Thermopylai (Hdt. 7, 221; 228);

Teisamenos der Melampodide, Seher bei Plataiai (**68**);

Hegesistratos der Telliade, Seher des Mardonios (Hdt. 9, 37);

Hippomachos von Leukas, Seher der Griechen auf persischer Seite bei Plataiai (Hdt. 9, 38, 2);

Deiphonos, Sohn des Euenios, Seher bei Mykale (**69**);

Lampon, vielseitig aktiv in Athen ca. 450–420, beteiligt an der Gründung von Thurioi 444 v. Chr., Urheber des 'Aparchai-Dekrets' zugunsten von Eleusis (**351**);

Diopeithes, der ein Psephisma gegen die vorsokratischen 'Sophisten', besonders Anaxagoras durchbrachte (*RE s.v.* «Diopeithes» Nr. 8; Plut. *Per.* 32);

Stilbides, der Privatseher des Nikias (Plut. *Nik.* 4, 2; 23, 7);

Miltas, Seher des Dion (Plut. *Dion* 22);

Aristandros der Telmessier, Seher Alexanders (Arr. *an.* 1, 25, 6 etc.; Plut. *Alex.* 30, 9); θεόληπτος Ail. *var.* 12, 64.

Wie ein Charismatiker noch im 2. Jh. n. Chr. einen weitum florierenden Orakel-Betrieb aufziehen konnte, zeigt mit dem Scharfblick des Gegners Lukian in seinem *Alexandros der Lügenprophet* (Lukian. *Alex.* bes. 19–37); dieser Alexandros von Abonuteichos, dessen Gott Glykon auch auf Münzen erscheint (s. *LIMC* IV Glykon), suchte Zusammenarbeit mit Klaros, Didyma, Mallos (Lukian. *Alex.* 29).

Sehr bekannt und hier nicht im Detail zu dokumentieren sind die mythischen Seher (BL II 12–62; vgl. Cic. *leg.* 2, 33); eingeführt werden im thebanischen Kreis:

Teiresias, der blinde Seher in Theben, der in der Unterwelt allein das Bewusstsein bewahrt (*Od.* 10–11; Kall. *h.* 5, 121–126; Apollod. *bibl.* 3 [68–70] 6, 6–7);

Amphiaraos, der Seher unter den 'Sieben', der in der Erde versank, und sein Sohn Alkmeon;

im Troianischen Krieg:

Kalchas, der Seher der Achäer (Hom. *Il.* 1, 69), gestorben in Klaros (**71**);

Kassandra (vgl. **56. 62**) und Helenos, Seher der Troianer;

im Argonauten-Bereich:

Phineus (Apollod. *bibl.* 1 [120] 9, 21).

Durch Kulte und Mythen ausgezeichnet sind ausserdem Melampous, Reinigungspriester und Kultstifter (**72**), sowie Mopsos (**71**) und Amphilochos (**71**), Gründer von Orakeln in Kilikien.

An der Grenze zur historischen Epoche, aus der Wanderzeit werden Seher wie Karnos (Burkert, *GrRel* 357 f.) und Peripoltas (Plut. *Cim.* 1) genannt. Die 'Wundermänner' der archaischen Epoche (Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1972] 147–155) sind zugleich auch Seher, vor allem Epimenides.

Bemerkenswert ist der Mythos von der Geschlechtsumwandlung des Teiresias, was an Berichte über Schamanen und vergleichbare Charismatiker erinnert (Hes. *fr.* 275 M./W.; Brisson 2), und die Rolle des Melampus als Kenner der Vogelsprache (Löffler). Wie Kalchas als geflügelter Seher (etr. Teil **15**) zu deuten ist, steht wegen des etruskischen Kontextes dahin.

Auf mythische Seher berufen sich reale Orakelstätten: Klaros auf Kalchas, Mopsuestia und Mallos auf Mopsos und Amphilochos. Amphiaraos hat sein erfolgreiches Heiligtum an der Grenze von Attika und Böotien; von Kalchas gab es ein Orakel-Heiligtum in Daunien (Strab. 6, 3, 9 p. 284); auch von einem Teiresias-Orakel ist die Rede (Plut. *de def. or.* 434b).

Seher stehen, im Mythos wie in der Realität, im gegenseitigen Konkurrenzkampf. Vom tödlichen Wettkampf der Seher Kalchas und Mopsos berichtet das Hesiodeische Werk (**71**). Von realem Seherstreit erfahren wir anlässlich der Sizilischen

Expedition (**73**). Dramatischer noch sind alttestamentliche Berichte (**71**).

Ein Sonderfall, zwischen Historie und Mythos, ist die Sibylla oder aber eine Mehrzahl von Sibyllen.

Die alte Tradition spricht von einer Sibylle (Heraklit [**58**], Plat. *Phaidros* 244b, *Thg.* 124d). Von mehreren Sibyllen ist seit Herakl. Pont. (*fr.* 130/131 Wehrli) die Rede.

Die Sibylle von Erythrai wurde prominent anlässlich des Alexanderzugs, als dort Athenais in ihre Nachfolge trat und den Sieg Alexanders prophezeite. Man schuf in Erythrai dann auch eine künstliche Sibyllengrotte (**74. 76**). Die Römer ersetzten später ihre eigenen verbrannten Sibyllinen aus den Beständen von Erythrai.

Auf die Sibylle von Cumae wurde die Orakelsammlung in Rom zurückgeführt (**327**; s. Abschnitt **D**); sie konnte im Mythos mit der Erythraea identifiziert werden (Serv. *Aen.* 6, 321).

Ausserdem werden öfters genannt:

die Sibylle von Marpessos (Herakl. Pont. *fr.* 131 Wehrli);

Herophile von Samos (Eratosth., *FGrH* 241 F 26; Val. Max. 1, 5 ext. 1); sie sei von Samos nach Priene gelangt (Paus. 10, 12, 4), doch auch Erythrai hat sie beansprucht;

die Sibylle von Ephesos, in der Kyros-Zeit (Nikolaos, *FGrH* 90 F 67);

die Sibylle von Delphi (Plut. *de Pyth. or.* 398d; Paus. 10, 12, 1–3); auch sie wurde gelegentlich mit Herophile von Samos identifiziert;

die Sibylle von Libyen (Eur. *Lamia/Busiris*, Snell, B., *Suppl. ad TGF*^{2} p. 7);

die Sibylle von Babylon, mit Berossos zusammengebracht (*FGrH* 680 T 7).

Sibyllen-Kataloge fassen wir seit Varro (**75**); sie umfassen in der Regel 10 Namen. Die Ehrung der Sibyllen in Mittelalter und Renaissance beruht auf der christlichen Interpretation von Vergils *Vierter Ekloge* in Verbindung mit den Sibyllenkatalogen.

Zu den *Sibyllinischen Büchern* s. Abschnitt **D**.

BIBLIOGRAPHIE: Amalfitano, P. (ed.), *Il destino della Sibilla. Miti, scienza e storia dei Campi Flegrei. Atti Conv. Int. Napoli 1985* (1986); Brisson, L., *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale* (1976) (= Brisson 2); Burkert 2; Caccamo Caltabiano, M., *LIMC* VII *s.v.* «Sibyllae»; Chirassi Colombo/Seppilli; Hopfner 2, 1267 f.; Kett; Löffler; Parke 3; Rzach, A., *RE* II A (1923) 2073–2103 *s.v.* «Sibyllen».

LITERARISCHE QUELLEN

67. Sitz des Teiresias: Soph. *Ant.* 999; Eur. *Phoen.* 840; Eur. *Bacch.* 347–350; noch dem Pausanias gezeigt, Paus. 9, 16, 1.

68. Hdt. 9, 33–36.

69. Hdt. 9, 92 f.; Burkert 2.

70. Isokr. 19, 5 f.

71. *Melampodie* Hes. *fr.* 278 f. M./W.; s. Burkert, *Or.* (Engl.) 52. Zum Seherstreit *VT 1. Reg.* 22; *Jerem.* 28.

72. Hom. *Od.* 11, 291 ff.; 15, 225 ff.; *Melampodie* Hes. *fr.* 270–279; Hdt. 2, 49; vgl. **68**.

73. Plut. *Nic.* 13, 1. – «Es heisst, auch von den Priestern sei viel Widerstand gegen den Feldzug gekommen; aber Alkibiades hatte andere Seher und brachte aus gewissen alten Sehersprüchen vor, grosser Ruhm der Athener werde von Sizilien kommen.»

74. Athenais, der alten 'ähnlich': Kallisthenes, *FGrH* 124 F 14a.

75. Sibyllenkatalog: Varro *ant. fr.* 56a Cardauns (= Lact. *inst.* 1, 6, 7–12): *Persica Libyca Delphica Cimmeria Erythraea Samia Cumana Hellespontica Phrygia Tiburtina*; ähnlich *Schol.* Plat. *Phaidros* 244b und Suda *s.v.* Σίβυλλα Χαλδαία; vgl. Paus. 10, 12; Ail. *var.* 12, 35. S. auch Phlegon, *FGrH* 257 F 17, danach Plut. *de Pyth. or.* 398, oben Abschnitt **A.3**, zum ganzen Rzach.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

76. Inschriften von der Sibyllengrotte in Erythrai: *IEryth* 224–228.

BILDZEUGNISSE

77. (= I 2 d Weihgeschenke, gr. **30***, = *LIMC* II Apollon **40**) Bronzestatuette des Sehers Mantiklos mit Inschrift. Boston, MFA 03.997. Aus Theben? – Hansen, *CEG* 326. – Um 700 v. Chr.

S. auch **27–28**: Seherin und Seher mit Opferleber; **62**: Kassandra als Seherin.

C. Institutionen: Orakel

Spezialisiert auf die Erteilung von Sehersprüchen und dank beträchtlichen damit zu gewinnenden Einkünften konstituieren sich, teilweise unabhängig von den Poleis, lokale Heiligtümer mit festem Priestertum und eigenen Festritualen, mit aufwendiger Architektur und beträchtlichem Vermögen; der Erfolg kann anhaltend sein; es gibt aber auch Zusammenbrüche und Neugründungen. Aufzählungen finden sich schon bei Herodot (8, 134 f.) und Sophokles (*Oid. t.* 897–901). Am berühmtesten und wichtigsten ist Delphi (**C.1**).

WALTER BURKERT

1. Delphes

Delphes et Apollon

L'arrivée d'Apollon à Delphes est décrite dans les mythes comme une occupation d'un lieu où il y avait déjà une divinité oraculaire plus ancienne. On se gardera de chercher une correspondance de ces récits avec la réalité historique. Il s'agit d'une structure mythique adaptée au schéma théogonique et qui a pour but de renforcer une conception évolutionniste du panthéon (des divinités plus primitives et primordiales à l'arrivée du nouvel ordre) et une autre explication non moins évolutionniste de la divination (du niveau chthonien et primitif à la mantique apollinienne). Il faudra aussi se garder de forcer une interprétation des vestiges archéologiques en fonction de ces idées préconçues.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE: Amandry 1; Amandry, P., «La vie religieuse à Delphes: bilan d'un siècle de fouilles», dans Jacquemin 2, 9–21 (= Amandry 2); Bommelaer, J.-F., *Delphes. Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'École Française d'Athènes (1892–1903), Actes du Coll. Paul Perdrizet* (1992); *CID* I (1977); Detienne, M., «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos* 10 (1997) 57–72; Farnell, *Cults* IV (1977^2) 179–252; Fontenrose 1; Jacquemin, A., *Offrandes monumentales à Delphes* (1999) (= Jacquemin 1); *ead.* (éd.), *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan, Actes du Coll. int. organisé par l'École Française d'Athènes* (2000) (= Jacquemin 2); Lacroix, L., «Pausanias et les origines mythiques de Delphes», *Kernos* 4 (1991) 265–276; Maurizio, L., «Narrative, Biographical and Ritual Conventions at Delphi», in Chirassi-Colombo/Seppilli (1998) 133–158; Motte, A., «Le premier pèlerinage delphique», dans *Serta Leodiensia Secunda* (1992) 367–376; Parke/Wormell, *DelphOracle* I–II (1956); Quantin, F., «Gaia oraculaire: tradition et réalités», *Metis* 7 (1992) 177–199; Rosenberger (2001) 141–166; Roux (1976); Rutherford, I., *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre* (2001); Sourvinou-Inwood, C., «The Myth of the Four Temples at Delphi», *ClQ* 29 (1979) 231–251 (= *Reading Greek Culture* [1991] 192–216); Suárez de la Torre, E., «Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos», dans *Corolla Complutensis* (1998) 469–482; *id.*, «Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au IV^e s. av. J.-C.)», dans Pirenne-Delforge, V. (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias* (1998) 61–89.

La consultation mantique

a. Sur les modalités divinatoires

On ne peut préciser l'antiquité du culte oraculaire à Delphes, mais tant les mentions du sanctuaire chez Homère que la tradition sur les consultations à l'occasion des voyages de colonisation nous donnent un premier *terminus ante quem* (seconde moitié du VIII^e s.), confirmé par des indices archéologiques. Toute hypothèse sur l'existence d'un oracle pré-apollinien est purement spéculative. Il faut écarter la possibilité d'un niveau historique de pratique de la mantique onirique, appartenant à la sphère de Gè, tel qu'il est décrit par Euripide: ce passage est un simple jeu poétique dans le cadre des mythes de succession acceptés par les Athéniens, qui sert à attribuer à Gè l'invention d'une modalité apparemment concurrente avec celle d'Apollon. Il en va de même pour la possibilité d'un oracle indépendant de Thémis, construction mythologique qui ne semble pas antérieure au V^e s. et qui joue un rôle surtout politique.

Quant à la pratique de la divination par les sorts ou cléromantie, on n'a aucun fondement pour penser que celle-ci avait été pratiquée à Delphes avant la mantique extatique et il est même douteux que son rôle ait eu une importance remarquable, hormis quelques cas de choix entre plusieurs noms. Encore plus faible est l'hypothèse qui soutient que pour ce procédé on employait des fèves. L'expression ἐπὶ φρυκτὼ παριέναι dans la convention entre Delphes et Skiathos (**86**) peut faire référence à une modalité d'offrande préliminaire ou au procédé de décision sur la préséance et n'aurait rien à voir avec les fèves comme moyen divinatoire. Enfin, l'emploi d'ἀνεῖλε(ν) (aoriste d'ἀναιρέω, «enlever») pour décrire l'acte de «répondre» (le sujet étant normalement soit le dieu soit la Pythie) souligne qu'il s'agit toujours des instructions données par l'autorité divine de façon verbale et ne devrait pas être mis en rapport avec l'acte de «tirer» (des fèves ou des pierres) d'un récipient.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 25–39; BL (2003^2) 575–586; *CID* I (1977) 127–129; Lobeck, C. A., *Aglaophamus* (1829) 814; *LSS* n° 41; Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece* (1987); Morgan, C., *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC* (1990) 106–234; Parke/Wormell, *DelphOracle* I 18–19; Rougemont, G., «Techniques divinatoires à Delphes. État présent des connaissances sur le fonctionnement de l'oracle», dans *Recherches sur les arts à Rome* (1978) 152–154; Scheinberg, S., «The Bee Maidens of the Homeric *Hymn to Hermes*», *HSCP* 83 (1979) 1–28; Sokolowski, F., dans *Mél. Ch. Picard* (1949) 981–984.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

78. Hom. *Il.* 2, 519. – Mention dans le «Catalogue des Vaisseaux» de la «rocheuse Pythô».

79. Hom. *Il.* 9, 404–407. – Achille ne juge pas digne de sa vie même les trésors de Pythô.

80. Hom. *Od.* 8, 79–82. – Démodoque chante une dispute entre Ulysse et Achille qui avait été (apparemment) prédite par un oracle donné par Apollon à Pythô.

81. Hom. *Od.* 11, 580–581. – Ulysse rencontre aux Enfers Tityos, qui subit une punition éternelle pour avoir essayé de violenter Létô «lorsqu'elle allait vers Pythô à travers Panopée aux beaux lieux de danses».

82. *H. Hom. Ap.* 214–299. – La recherche par Apollon d'un lieu pour son oracle et son arrivée à Delphes.

83. (= **253**) Aischyl. *Eum.* 1–63. – Prologue de la Pythie. Séquence Gaia – Thémis – Phoebé – Apollon.

84. Eur. *Iph. T.* 1259–1281.

85. Philoch., *FGrH* 328 F 195 (= Zenob. *prov.* 5, 75). – Sur les trois Nymphes du Parnasse, nourrices d'Apollon, nommées *Thriai*. «C'est d'elles que les sorts prophétiques ont pris le nom de thries et l'acte prophétique celui de θριᾶσθαι» (trad. Amandry 1, 27).

86. (= **108. 117**) Convention entre Delphes et Skiathos. Delphes, Mus. 4809 + 6369. – *LSS* n° 41; *CID* I n° 13 pl. 10, 4.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

87. (= **229**, = IV 1 b Représentations de lieux de culte **3j**, = *LIMC* I Aigeus **1***, VIII Themis **10**) Coupe attique à f.r. Berlin, Staatl. Mus. F 2538. De Vulci. – *ARV*^{2} 1269, 5; 1689: P. de Kodros; Kron, *Phylenheroen* 127–128. 139. 210. 264 A I pl. 15, 2. – 440–430 av. J.-C. – Thémis (inscr.), assise sur un trépied, contemple une phiale; elle tient une branche de laurier. Devant elle, Égée debout, appuyé sur son bâton.

88.* (= *LIMC* II Apollon **1008**, VIII Themis **11**) Cratère en cloche attique à f.r. Vienne, Kunsthist. Mus. IV 935. D'Attique. – *ARV*^{2} 1439, 2;

1441. 1693: proche du gr. de Budapest; *CVA* 3 pl. 131, 5. – 1^er^ quart du IV^e^ s. av. J.-C. – Apollon, à côté de l'*omphalos*, tient une branche de laurier; devant lui Zeus et, entre les deux, Phoebé sur un cygne. Thémis et Gaia flanquent le groupe: c'est donc une scène d'accueil d'Apollon et de transmission des pouvoirs mantiques, d'après les versions mythiques qui avaient été répandues par la scène athénienne.

b. La consultation de l'oracle

i. La délégation des consultants

Toute consultation était un acte solennel composé de plusieurs étapes parfaitement réglées. En ce qui concerne les consultations officielles, celles-ci impliquaient les institutions de la cité. La décision d'envoyer une représentation de la *polis* correspondait à l'assemblée, qui désignait le θεωρός ou θεοπρόπος qui serait le chef de la mission, ainsi que la composition de celle-ci.

SOURCES ÉPIGRAPHIQUES

89. Inscr. de Mnesiépès, Paros. – Kontoleon, N. M., *ArchEph* 1952 (1955) 32–95; *SEG* 15 n° 517. – Les l. 43–46 nous apprennent que le père d'Archiloque, Télésiclès, fut élu θεοπρόπος par les citoyens «avec Lycambès, pour consulter l'oracle par délégation de la cité» (χρησόμενον ὑπὲρ τῆς πόλεως), ce qu'il fit volontiers, car il voulait connaître la vérité sur le prodige de l'initiation poétique raconté par Archiloque.

90. (= **106**) Règlement relatif à la théorie d'Andros. Delphes, Mus. 892 et 3410. – *LSS* n° 38; *CID* I n° 7 pl. 3; *cf.* Rougemont, G., *BCH* suppl. IV, *Études delphiques* (1977) 37–47. – Document important pour connaître des détails sur le séjour à Delphes des délégations. Sont mentionnés trois ἀρχιθέαροι, un μάντις, un ἄρχων (qui jouissent de l'exemption de la taxe pour la nourriture), un κῆρυξ, un αὐλητής, un κυβερνήτης, un κελευστής et des ἱερεῖς (qui reçoivent la peau des victimes), ainsi que des citoyens privés (ἰδιῶται). Mais cette nombreuse présence obligea à des aménagements de la part des Delphiens, qui devaient leur fournir une salle de banquet, du bois, du vinaigre et du sel.

ii. Les séances: date et périodicité

Le seul auteur qui donne des renseignements concrets sur les jours de consultations est Plutarque (**92**), lorsqu'il précise que, de son temps, celles-ci avaient lieu une fois par mois, mais que c'était une tradition récente, car les historiens Callisthène et Anaxandridès rapportaient qu'auparavant la séance n'avait lieu qu'une fois l'an, le 7 du mois Bysios, jour de la naissance d'Apollon. Or, on a supposé que les séances étaient célébrées non seulement neuf fois par an (pendant les trois mois d'hiver Dionysos étant le dieu qui occupait le sanctuaire), mais aussi les douze mois de l'année, car Plutarque (**92**) fait s'exclamer l'épicurien Boéthos: «il ne vous suffit pas d'enfermer le dieu une fois par mois dans un corps mortel...!». À l'appui de cette thèse on a eu recours à des textes de nature bien diverse. Par exemple, on suppose que, si Crésus avait calculé un délai précis de cent jours pour l'arrivée des ambassades envoyées à Delphes et aux autres sanctuaires mantiques qu'il avait choisis pour vérifier leur compétence, avec l'étrange question du chaudron et de la tortue (**93**), c'est parce qu'il était possible de faire la consultation n'importe quel jour du mois. On apporte aussi le témoignage de Pindare (**94**) où Battos reçoit la réponse delphique «alors qu'Apollon ne se trouvait pas absent du sanctuaire» (trad. Roux), expression jugée superflue «si les oracles n'avaient jamais été rendus qu'en présence d'Apollon» (Roux, 73). Dans le même but on utilise aussi les inscriptions delphiques avec les décrets concernant Matrophanès, un *theopropos* de Sardes auquel, comme il ne pouvait pas demeurer longtemps à Delphes, on accorde un proxène pour offrir le sacrifice préalable (**97**), ce qui «paraît bien établir que l'oracle était normalement à la disposition des consultants, mais à certaines conditions» (Amandry 1, 83). Finalement, on apporte comme témoignage un épisode de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque (671e) lorsque le Macédonien força une réponse de la Pythie un des jours considérés néfastes (ἡμερῶν ἀποφράδων οὐσῶν). Cependant, il vaudra mieux se méfier du récit légendaire d'Hérodote, surtout parce qu'il lui fallait forcément créer une possibilité de simultanéité entre sanctuaires (et cela serait incompatible avec l'argument des jours propices ou néfastes); le texte pindarique sert plutôt à renforcer la garantie de vérité de la réponse divine (*cf. Schol.* Ψ 1, II p. 49 Pf. à Kall. *h. Ap.* 13 et Braswell 66); le décret de Matrophanès pourrait même confirmer qu'il fallait attendre une date précise qui provoquait un délai trop long pour la délégation (par contre l'inscription est utile pour la question de la *prothysia* et les problèmes créés en cas de manque de proxénie régulière); et l'anecdote d'Alexandre est pleinement suspecte d'avoir été inventée sur des schémas religieux romains sur les jours *nefasti*. Le fondement pour postuler des séances ordinaires et extraordinaires est donc très faible, sans écarter néanmoins une possibilité «logique» d'une telle division à un certain moment. Encore moins soutenable devient l'hypothèse (Amandry 1, 84) d'une différence de modalité de réponse selon la nature des séances.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 81–85; Braswell, B. K., *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar* (1988); Daux, G., *Delphes au II^e^ et au III^e^ siècles av. J.-C.* (1937) 510; Pouilloux, J., «Les décrets delphiques pour Matrophanès de Sardes», *BCH* 98 (1974) 159–169; Roux, 71–75.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

91. Plut. *quaest. Graec.* 9, 292e–f. – L'auteur cite les historiens Anaxandridès et Callisthène sur la fréquence ancienne annuelle des consultations.

92. Plut. *de Pyth. or.* 8, 398a. – Probable témoignage d'une fréquence mensuelle des consultations.

93. Hdt. 1, 47–48. – Consultation simultanée de Crésus aux sanctuaires apolliniens de Delphes, Abai et Didyme; à l'oracle de Zeus à Dodone; et à ceux d'Amphiaraos et Trophone. Il est convaincu par la sagesse de Delphes.

94. Pind. *P.* 4, 5. – C'est un bel exemple de litote qui souligne la présence divine au moment de la réponse à Battos, lors de la colonisation de Cyrène.

95. Plut. *Alex.* 14, 7. – Dans le contexte delphique, où les réponses contre la volonté divine ont des conséquences catastrophiques, l'anecdote souligne la grande confiance qu'Alexandre avait en sa puissance, puisqu'il force une réponse un jour «interdit».

96. Kall. *h. Ap.* 13 (*cf. Schol.* Ψ 1, II p. 49 Pf.). – Le poète exhorte à la musique et à la danse, car il faut compter sur la présence du dieu Apollon (τοῦ θεοῦ... ἐπιδημήσαντος): mais l'important est le commentaire de la scholie, qui le met en rapport avec le texte pindarique.

97. *SGDI* 2645; *Syll.*^3^ Delphi 548, 1. – Les délégués de Sardes ne peuvent pas demeurer longtemps à Delphes et, puisqu'ils n'ont pas de proxène, ils demandent à la ville de faire la *prothysis*.

iii. L'ordre de consultation: les privilèges

Le protocole de consultation a été assez strict pendant toute l'histoire du sanctuaire, surtout au fur et à mesure que les consultations devenaient plus nombreuses. Le premier rang était réservé aux Delphiens, qui étaient suivis par les autres membres de l'Amphictionie, dans un ordre également assez régulier: pendant la période classique les Thessaliens, Phocidiens, Doriens (de la Métropole et du Péloponnèse), Ioniens (de l'Eubée et de l'Attique), Perrhèbes et Dolopes, Béotiens, Locriens, Achéens (de la Phthiotide), Magnètes, Énianes et Maliens (à la fin du II^e^ s. on comptera dix-sept membres). Après, c'était le tour des autres Grecs et, finalement, des Barbares. Très souvent la ville de Delphes octroyait le privilège de la προμαντεία ou droit de «préséance» pour la consultation, normalement à côté d'autres honneurs (exemption de charges, proédrie, citoyenneté et, plus rarement, *prothysia*). Hérodote (**98**) nous dit que Crésus, qui donna des offrandes très riches, et les Lydiens avaient reçu ces privilèges, ce qui (malgré les traits légendaires du récit) témoigne de la connaissance de cette pratique déjà au V^e^ s. Le premier cas connu en faveur d'une ville grecque est celui des Lacédémoniens (450 av. J.-C.) suivis immédiatement par les Athéniens (448 av. J.-C.) (**99**). Depuis le commencement du IV^e^ s. on l'octroie aussi aux particuliers (**102**). Ce droit de préséance n'était valable qu'à l'intérieur d'un même groupe. En cas de coïncidence entre plusieurs citoyens ou délégations avec le même privilège, on devait faire un tirage au sort par des fèves de couleurs différentes (la blanche l'emportait).

BIBLIOGRAPHIE: Lefèvre, F., *L'Amphictionie pyléo-delphique: histoire et institutions* (1998); Pouilloux, J., «Promanties collectives et protocole delphique», *BCH* 76 (1952) 484–513; Roux, 75–79; *id.*, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e^ siècle* (1979) 1–4; *id.*, «Une querelle de préséance à Delphes: les promanties des Tarentins et des Thouriens», *ZPE* 80 (1990) 23–29; Sánchez, P., *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes* (2001) 37–41.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

98. Hdt. 1, 54. – Privilèges (en commençant par la προμαντηίη) octroyés à Crésus et aux Lydiens par les Delphiens après avoir reçu du roi une donation de deux statères d'or par citoyen, car il avait interprété les oracles sur les Perses de façon favorable.

99. Plut. *Per.* 21, 3, 2. – Références aux épisodes de la deuxième Guerre Sacrée: d'abord ce sont les Spartiates qui ont reçu la *promanteia* (450), mais la réaction des Athéniens (448), commandés par Périclès, leur a valu le même privilège.

100. Demosth. *Phil.* 3, 32, 6. – L'orateur mentionne la *promanteia* dont jouissait Philippe de Macédoine et qui lui octroyait l'honneur de consulter avant tous les états membres de l'Amphictionie (346 av. J.-C.).

101. *Syll.*^3^ 176. – Décret de concession aux Thébains de la *promanteia* de l'année 360 av. J.-C. Ils pourront consulter «les premiers après les Delphiens».

102. *FDelphes* III, 1–9 *passim*. – Plus de sept cent décrets nous informant sur la concession de la *promanteia* à des citoyens privés.

iv. Les rites préliminaires des consultants

Toute consultation exigeait des dépenses notables de la part des pèlerins, qu'il s'agît de villes, de groupes ou de particuliers. Nous disposons de renseignements assez clairs sur quelques points, mais certains documents épigraphiques soulèvent des difficultés presque insurmontables.

La taxe du *pélanos*

On connaît l'exigence de payer une «taxe sacrificielle» appelée πελανός. Le terme est abondamment attesté, dans la littérature et les inscriptions, en contexte religieux (surtout à propos des rites éleusiniens, où il se trouve à côté de πόπανα et προκώνια). Les témoignages les plus anciens sont celui d'Eschyle (**103**), où il équivaut à des χοαί funéraires, et, pour l'épigraphie, l'inscription delphique avec le tarif imposé aux Piériens (**105**). D'autres inscriptions (**107. 108**) distinguent entre *pélanos* «publique» (δαμόσιος) et «privé» (ἴδιος), ce qui implique une différence de valeur monétaire. En principe il s'agit d'un gâteau (dont la forme et la composition varient selon les lieux), mais plus tard le terme désigne tout simplement la taxe initiale. Amandry (1, 99) décrit très précisément cette transformation du terme «en redevance en argent, déposée dans le θησαυρός et acquise par le trésor sacré», en parallèle avec l'ἀπαρχή.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 85–103; Frey, A., *NPauly* IX (2000) 489 *s.v.* «Pelanos»; Roux, 80–81;

Rudhardt, *Notions* (1992²) 232–235; Ziehen, L., *RE* XIX (1937) 246–250 *s.v.* «πελανός».

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

103. Aischyl. *Choeph.* 92. – Électre décrit sa libation sur la tombe d'Agamemnon comme un *pélanos* (χέουσα τόνδε πέλανον ἐν τύμβῳ πατρός).

104. Eur. *Ion* 226. – Ion prévient les femmes du chœur sur les rites à accomplir avant la consultation: le premier serait la taxe du *pélanos*, terme qu'il fait dépendre du verbe «sacrifier» (ἐθύσατε πέλανον; *cf. infra*, «Le sacrifice préalable»).

105. Tarif d'un *pélanos* pour les habitants de la Piérie. Delphes, Mus. 4673 + 6325. – *CID* I n° 1 pl. 1, 1. – VI^e–V^e s. av. J.-C. – Apparemment ils doivent payer à Delphes quinze drachmes. C'est probablement le plus ancien exemple de l'emploi du mot comme «tarif».

106. (= **90**) Règlement relatif à la théorie d'Andros. – Aux l. 25–26 on pourrait lire une indication sur «quatre *pélanoi*».

107. Tarif du *pélanos* pour les habitants de Phasélis. Delphes, Mus 3970. – *LSS* n° 39; *CID* I n° 8 pl. 4; *FDelphes* III 4 n° 369. – Énumération détaillée des tarifs publics et privés.

108. (= **86. 117**) Convention entre Delphes et Skiathos. – Aux l. 8–12 même distinction entre *pélanos* public et privé.

Le(s) sacrifice(s) préalable(s)

Un rite important était le sacrifice ou πρόθυσις d'une victime, appelée parfois χρηστήριον, qui devait manifester de manière incontestable sa disposition, ce qui était interprété comme un présage sur la volonté du dieu. Il y avait donc préalablement un «examen probatoire» (Roux). Les conditions que doit réunir la victime sont décrites par Plutarque (**114**): elle doit être en état de pureté «pour l'âme comme pour le corps». Le «test» des taureaux se fait en leur offrant de la farine, pour les sangliers on emploie des pois chiches, tandis que les chèvres sont soumises à des aspersions d'eau froide, auxquelles elles doivent répondre par un tremblement. Il serait téméraire de procéder à la consultation sans ces indices positifs, comme l'illustre la mort de la Pythie peu de temps après une séance où elle eut une réaction qui provoqua la panique des assistants, parmi lesquels le prophète Nicandre (**115**).

Pourtant certaines inscriptions importantes de Delphes soulèvent des problèmes difficiles à résoudre, comme celui de la mention de sacrifices ou rites préalables qui ne correspondent pas à ceux que nous venons de mentionner. Par exemple, le texte de la convention entre Delphes et Skiathos (**117**), par laquelle on accorde aux Skiathiens la promantie et l'exemption de toute taxe, établit des exceptions et énumère: a) πελανός (δαμόσιος et ἴδιος); b) redevance pour la peau (ἐς τὸ δέρμα; aussi δαμόσιος et ἴδιος); c) taxe (apparemment) pour le tirage au sort (mais *cf. supra* **a**) décrite comme αἴ κ' ἐπὶ φρυκτὼ παρίηι (encore δαμόσιος et ἴδιος); d) le χρηστήριον, un bouc, ainsi que d'autres victimes κατὰ τὰ πάτρια. La difficulté principale est de placer ces éléments dans le cadre des préliminaires de la consultation, car au lieu des deux actes préliminaires les plus fréquents nous en avons quatre. Il semble que a) et b) appartiennent au genre des «taxes» préalables: ἐς τὸ δέρμα est ce qu'on paie comme «rachat» de la peau de la victime mentionnée en c). C'est pour cela qu'Amandry 3 considère qu'en réalité il n'y a que deux opérations, a) celle qui concerne les rites préalables à toute consultation et b) la consultation par les fèves, décrite *supra* (**b.iii**). Mais si on n'accepte pas cette dernière possibilité, il faut supposer soit l'existence d'une autre taxe pour le tirage au sort qui décidera de la préséance entre *homoklaroi*, soit une taxe alternative à celle ἐς τὸ δέρμα, mais payée à l'intérieur du temple. Roux soutient qu'il y a *deux* sacrifices différents: l'un avant d'entrer et celui du bouc (avec les autres victimes) à l'intérieur du temple. Cette hypothèse tente de concilier l'inscription avec un passage de la *parodos* de l'*Ion* d'Euripide (**112**) où le fils de Créuse mentionne le πελανός en tant que θυσία préalable, mais il ajoute ensuite la nécessité d'entrer jusqu'aux θυμέλαι et souligne que la σφαγή de victimes est la condition *sine qua non* pour pénétrer dans le μυχός du temple. Il y aurait donc un sacrifice à l'extérieur et un autre dans le *mégaron*, avant de «descendre» dans le *manteion*. L'hypothèse est séduisante. Toutefois, la nature si différente des deux textes n'incite pas à faire un rapprochement aussi simple, et le texte d'Euripide ne reste pas sans problèmes. En principe, le décret inscrit ne fixe qu'une série de taxes subdivisées entre publiques et privées, et la seule mention claire d'un sacrifice est celle du χρηστήριον (l. 19–24).

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 104–114; *id.*, «Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos», *BCH* 63 (1939) 183–216 (= Amandry 3); *CID* I (1977) 123–129; Pouilloux, J., *BCH* 76 (1952) 499–503; Roux, 81–89; *id.*, *AntCl* 35 (1966) 569–571; Suárez de la Torre, E., «Neoptolemos at Delphi», *Kernos* 10 (1997) 153–176.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPIQUES

109. Aischyl. *Eum.* 39, où μυχός = *cella*.

110. (= **137**) Pind. *N.* 7, 33. – Néoptolème se rendit à Delphes avec les siens pour apporter au dieu les prémices du butin de Troie et mourut à cause d'une rixe qui «s'engagea pour la chair des victimes, et un homme le perça de son couteau» (trad. A. Puech, *CUF*).

111. (= **139**) Pind. *pae.* VI (*fr.* 52f), 120 Maehler, D6, 120 Rutherford. – Néoptolème est tué par Apollon «pour le partage des redevances rituelles... près du vaste nombril de la terre» (trad. A. Puech, *CUF*).

112. Eur. *Ion* 225–228 (*cf.* 22). – On ne peut pas entrer dans le temple sans avoir fait un sacrifice sanglant, après avoir satisfait le *pélanos*.

113. (= **129**) Eur. *Andr.* 1085–1165. – Récit par le messager du meurtre de Néoptolème.

114. Plut. *de def. or.* 49, 437a–b. – Exigences de pureté de la victime sacrificielle.

115. Plut. *de def. or.* 51, 438a–b. – Forcer un sacrifice malgré un examen préalable négatif entraîne la mort de la Pythie.

116. (= **131**) Paus. 10, 24, 4–5. – Le périégète décrit l'*hestia* «sur laquelle le prêtre d'Apollon tua Néoptolème, le fils d'Achille».

117. (= **86. 108**) Convention entre Delphes et Skiathos. – Énumération aux l. 8–24 des redevances, et modalité du sacrifice à accomplir par les Skiathiens.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

118. (= **155**, = IV 1 b Représentations de lieux de culte **18c**, = *LIMC* II Apollon **890***, VI Neoptolemos **25**) Cratère en calice apulien à f.r. Vicenza, coll. Banca Intesa (anc. Milan, Coll. «H.A.» 239). – *RVAp* I 193, 4 pl. 60: P. de l'Ilioupersis; Moret, *Ilioupersis* 176–180 pl. 51, 1. – Vers 370 av. J.-C. – Dans la partie sup., la Pythie et Apollon dans un temple; dessous, Néoptolème au centre, sur l'autel, entouré de Delphiens qui l'attaquent; Oreste, une épée à la main, est derrière l'*omphalos*; deux trépieds et un palmier.

Un cas particulier

La différence entre taxes pour la consultation publique et privée peut contribuer à expliquer un passage du cippe des Labyades (**119**), où la prescription est: πάντων καὶ ϝιδίων καὶ δαμοσίων τὸμ προθύοντα καὶ προμαντευόμενον παρέχεν τὰ γεγραμμένα Λαβυάδαις. Le génitif ne ferait référence ni à des personnes (Homolle) ni aux «affaires privées et publiques» (Legrand), mais plutôt aux taxes sacrificielles préalables et aurait une valeur partitive. La personne qui exerce la *prothysis* et la *promanteia* doit apporter aux Labyades *la partie proportionnelle des taxes pour les consultations publiques ou privées* qui a été fixée et réglée par écrit. Très probablement il s'agirait d'un Labyade (ou d'un membre d'une autre fratrie delphique) qui fait le sacrifice préliminaire et la consultation *au lieu* d'un étranger d'une ville avec laquelle on a des liens de proxénie.

BIBLIOGRAPHIE: *CID* I (1977) 71–76; Homolle, Th., *BCH* 19 (1895) 5–69; Legrand, Ph.-E., «Questions oraculaires: 1. La promanteia», *REG* 13 (1900) 290–293; Pouilloux, J., *BCH* 76 (1952) 501 (n. 5).

SOURCE ÉPIGRAPHIQUE

119. Cippe des Labyades. Delphes, Mus. 31. – *LSCG* 77; *CID* I n° 9 pl. 5–8. – La face D présente de grandes difficultés. Pour les l. 38–41 Rougemont propose (75) la traduction suivante: *«celui qui offre le sacrifice (préliminaire) et consulte l'oracle pour toutes affaires tant privées que publiques»*, mais il le fait après une réflexion qu'il définit lui-même comme un «fragile échafaudage de conjectures». En fait, l'usage le plus fréquent dans ces contextes de termes «public» et «privé» fait référence aux redevances et aux victimes sacrificielles.

v. Le temple d'Apollon

Le mythe des quatre temples

Delphes a développé un récit complexe (unique en Grèce) sur l'évolution architectonique de son temple principal, de la même façon qu'elle a connu un mythe (riche en versions) sur l'occupation divine du site. Tous deux sont dominés par une idéologie évolutionniste du culte, en parfait accord avec la pensée religieuse des Grecs. Le mythe des temples successifs (très peu attesté) nous conduit du niveau de la nature sauvage au niveau humain. Le mythe donne une importance remarquable aux matériaux de construction: laurier, plumes d'oiseaux et cire, bronze (construit par Héphaistos et Athéna), pierre (Trophonios et Agamède, fils d'Erginos; Pausanias commet l'erreur de l'identifier au temple du IV^e s.). Même si ces matériaux ont sans doute une grande importance dans l'architecture grecque, toute hypothèse sur le fondement «historique» de ce récit serait trop spéculative.

BIBLIOGRAPHIE: Rutherford, I., *Pindar's Paeans* (2001) 210–232; Sourvinou-Inwood, C., «Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle», dans Bremmer, J. (éd.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987) 215–241 (= *Reading Greek Culture* [1991] 217–243); Suárez de la Torre, E., «Algunos motivos de la mitología apolínea y su trasfondo religioso», dans Calvo Martínez, J. L. (éd.), *Religión, magia y mitología en la Antiguedad clásica* (1998) 283–330; *id.*, «La 'rationalité' des mythes de Delphes: les dieux, les héros, les médiateurs», *Kernos* 15 (2002) 155–178.

SOURCES LITTÉRAIRES

120. Pind. *pae.* VIII (*fr.* 52i) Maehler, B2 Rutherford. – La partie conservée sur papyrus correspond aux troisième et quatrième temples, celui-ci ayant sur les acrotères de mystérieuses *Kélédones*, au chant trompeur (comme des Sirènes).

121. Paus. 10, 5, 9–12. – C'est le récit conservé le plus complet du mythe des temples.

122. Aristot. *de philosophia fr.* 3 Rose. – Allusion au temple «ailé et en bronze», à propos de la maxime γνῶθι σαυτόν.

123. Strab. 9, 3, 9 p. 421. – L'auteur mentionne un temple ailé puis un deuxième, de Trophonios et Agamède.

124. Philostr. *v. Ap.* 6, 11 p. 114. – Sur le temple de cire et de plumes.

Le premier temple en pierre et le temple «des Alcméonides»

Le premier temple connu historiquement (probablement le même qui est mentionné dans l'*Hymne homérique* à Apollon et qui avait été construit au VII^e s.) fut brûlé en 548 av. J.-C. Il passait pour avoir été construit par Trophonios et Agamède (le quatrième de la série mythique). Les Alcméonides ont contribué à sa reconstruction à la fin du VI^e s., pendant la période qui a conduit à l'expulsion des Pisistratides (à l'aide des Lacédémoniens, suivant un oracle pythique). Des éléments remarquables seraient, d'une part, la façade en marbre parien et les sculptures tympanales et, d'autre part, l'existence à l'intérieur de la cella de

deux conduites d'eau qui ont permis de supposer que l'eau de la Cassotis la traversait (*cf. infra*).

BIBLIOGRAPHIE: Bommelaer, J.-F., *Guide de Delphes* I. *Le site* (1991) 181–184; Courby, F., *FDelphes* II, *La Terrasse du Temple* (1915–1927) 92–117; La Coste Messelière, P. de, «Les Alcméonides à Delphes», *BCH* 70 (1946) 271–287; Pouilloux, J./Roux, G., *Énigmes à Delphes* (1963) 92–99.

SOURCES LITTÉRAIRES

125. *H. Hom. Ap.* 294–295. – Apollon établit les fondations du temple et le seuil en pierre est construit par Trophonios et Agamède.

126. Hdt. 5, 62–63. – L'historien présente l'intervention des Alcméonides à Delphes comme un moyen de gagner le soutien des Amphictions contre les Pisistratides.

Le temple du IV^e siècle

Le temple du VI^e s. fut détruit en 373/372 (probablement par un séisme). Les travaux de reconstruction, entrepris par l'Amphictionie à l'aide d'un collège de *Naopes* et un autre de Trésoriers et interrompus par la troisième Guerre Sacrée (356–346), se sont terminés en 334/333 (et la décoration du fronton en 327/326). Cependant la structure générale n'était pas très différente de celle du temple précédent. Même les fondations ne devaient pas différer beaucoup, car le terrain auquel s'est adapté le temple imposait des conditions strictes. Le péristyle avait également 6 × 15 colonnes. Une modification importante à l'extérieur était la décoration des frontons, qui représentaient une assemblée apollinienne à l'Est et un groupe dionysiaque à l'Ouest. À l'intérieur, le *sékos* a dû maintenir la division ancienne, mais il est impossible de vérifier jusqu'à quel point la distribution des différents éléments coïncidait. «Le *sékos* comportait trois parties, un pronaos et un opisthodome distyles *in antis* encadrant la cella» (Bommelaer 2, 178). Le problème le plus important, du point de vue de la consultation, est que nous ne disposons d'aucune description détaillée de la *cella* et encore moins du lieu exact occupé par les consultants et par la Pythie au moment de la séance oraculaire. Toute description dérive d'un amalgame de sources littéraires disparates. La seule «promenade» à l'intérieur du temple décrite avec un certain détail (celle de Pausanias, **131**) laisse maintes questions sans réponse. L'auteur omet toute référence au lieu exact occupé par les pèlerins et la Pythie pendant la consultation. D'ailleurs, il décrit comme *hestia* le seul autel qui serait le candidat aux hypothétiques sacrifices réalisés à l'intérieur du temple, ce qui n'est pas très probable.

Les conjectures sur la disposition de «la partie la plus intérieure» (c'est-à-dire l'ἄδυτον) sont nombreuses et surtout les anciens et les modernes ont débordé d'imagination en recréant l'espace le plus secret où la Pythie prononçait les oracles. Quel était le moyen principal pour provoquer sa transe? L'archéologie a apparemment détruit le mythe du χάσμα γῆς, mais elle nous a permis de percevoir que le terrain de cette partie du temple avait une particularité remarquable: «...les substructions des colonnades permettent d'observer qu'elle comportait trois ou quatre secteurs successifs, dont le dernier, tout au fond, n'était pas dallé, ou du moins pas au niveau des premiers: une dénivellation, même légère, suffirait pour justifier l'indication donnée par plusieurs textes d'une 'descente dans l'*adyton*'» (Bommelaer 2, 178–179). Néanmoins, vérifier l'existence d'une dénivellation est une chose, accepter qu'il y avait un orifice «béant» et une «exhalaison» en est une autre bien différente. En tout cas Plutarque confirme que (au moins de son temps) le consultant assistait à la séance enfermé dans un habitacle qu'il appelle οἶκος (**130**).

BIBLIOGRAPHIE: Bommelaer, J.-F., *BCH* 107 (1983) 191–216; *id.*, *Guide de Delphes* I. *Le site* (1991) 177–181 (= Bommelaer 2); Bousquet, J., *Études sur les comptes de Delphes* (1988) *passim*; *CID* II (1989) *passim*; Courby, F., *FDelphes* II, *La Terrasse du Temple* (1915–1927) 2–91; Roux, 91–117; *id.*, «Les comptes du IV^e s. et la reconstruction du temple de Delphes», *RA* (1966) 277–278; *id.*, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IVe s.* (1979) *passim*.

SOURCES LITTÉRAIRES

127. Aischyl. *Eum.* 806. – Athéna décrit l'autel d'Hestia comme «un trône brillant d'huile» (λιπαροθρόνοισιν ἐπ' ἐσχάραις).

128. Soph. *Oid. t.* 965. – Mention de Delphes comme «le foyer divinatoire de Pythô» (Πυθόμαντιν ἑστίαν).

129. (= **113**) Eur. *Andr.* 1138. – Embusqué, Néoptolème, après être monté sur l'autel, descend pour lutter; le poète parle de la βωμοῦ δεξίμηλον ἐσχάραν.

130. Plut. *de def or.* 437c. – Plutarque affirme que l'*oikos* où le consultant est introduit s'emplit...d'une odeur et d'un souffle agréables... comme si des exhalaisons...s'échappaient du lieu sacré ainsi que d'une source» (trad. R. Flacelière, *CUF*), un phénomène que Plutarque attribue à la chaleur.

131. (= **116**) Paus. 10, 24, 4–5. – De son temps, le visiteur contemplait dans le *pronaos* les maximes inscrites des Sept Sages et une image d'Homère sur une stèle, avec l'oracle qu'il avait reçu sur sa mort. Dans le *naos* se trouvaient, d'abord, l'autel (βωμός) de Poséidon; ensuite deux statues des *Moirai*, ainsi que de Zeus et Apollon *Moiragetai*; puis, l'*hestia* «sur laquelle le prêtre d'Apollon tua Néoptolème, le fils d'Achille», et le trône de Pindare. Finalement Pausanias ajoute qu'«à la partie la plus intérieure du temple (τοῦ ναοῦ τὸ ἐσωτάτω) pénètrent peu de gens et il y a là-bas une autre statue en or d'Apollon».

vi. Les objets sacrés et les instruments divinatoires

On perçoit bien à quel point il est dangereux de tirer des anciennes mentions littéraires des conclusions exactes sur la disposition des éléments.

Si l'archéologie ne réussit pas à conforter cette sorte de données, c'est encore moins le cas lorsqu'il s'agit des *objets* qui, pour les Grecs, symbolisaient la divination delphique et qui posent de nouvelles énigmes: *l'omphalos*, le trépied, le laurier. Le problème principal serait de vérifier dans quelle mesure ces objets ne fonctionnent pas seulement comme un ensemble purement symbolique et sans correspondance avec la réalité ou, du moins, sans une correspondance concernant leur présence simultanée au moment de la consultation.

L'omphalos

«La place exacte de l'*omphalos* reste donc un des secrets emportés par la dernière Pythie». Cette conclusion d'A. Jacquemin (1, 9) suffirait pour trancher la question de sa localisation. La scène décrite par Eschyle dans les *Eumenides* (**132**), où Oreste est placé sur l'*omphalos* dans l'*adyton* du temple, répond à l'image qu'on se faisait le plus souvent de la localisation de cette pierre (qui marquait le centre – «nombril» – du monde), lorsqu'il s'agissait du mythe d'Oreste et l'iconographie en est abondante. Mais Varron (**140**) et Pausanias (**141**) donnent une localisation de l'*omphalos* en dehors du temple, comme s'il s'agissait d'une offrande. On devra supposer probablement que les deux types de description ne sont pas contradictoires, mais complémentaires: on peut admettre l'existence d'un *omphalos* dans *l'adyton* et d'offrandes qui le reproduisent autour du temple. Nous conservons aujourd'hui deux *omphaloi*: l'un, en marbre, entouré de l'*agrénon* des devins (**147**) et un autre, en calcaire, placé en contrebas du Trésor des Athéniens et qui pourrait provenir de l'intérieur du temple (**146**). Mais ici commence la plus grande difficulté: celle de préciser son emplacement exact. Nous avons en effet deux reconstructions hypothétiques tout à fait différentes, à partir des mêmes données (surtout depuis la publication d'un compte des *naopes* qui parle de «l'ordre situé devant l'*omphalos*»), car on a proposé tantôt un emplacement dans le *pronaos*, tantôt dans la *cella* (*adyton*) – en suivant des hypothèses de configuration de l'*oikos* assez différentes – et même dans l'*opisthodome*.

Mais l'*omphalos* est sans doute le symbole le plus important de la mantique delphique, non seulement quand les artistes reproduisent une scène imaginée dans le sanctuaire, mais aussi parce qu'«il peut avoir ailleurs une valeur delphique» (Jacquemin 1, 8). Cette valeur, et surtout sa connotation de symbole du «centre» du monde, sont soulignées lorsque l'*omphalos* apparaît surmonté de deux aigles, iconographie non moins fréquente.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry, P., «Recherches sur la cella du temple de Delphes», dans Heintz, J.-G. (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Coll. de Strasbourg*, 1995 (1997) 271–281; *id.*, «Où était l'omphalos?», dans *Delphes. Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'École Française d'Athènes (1892–1903)* (1992) 177–205 (= Amandry 4); Bommelaer, J.-F., *Guide de Delphes* I. *Le site* (1991) 28. 31. 131. 178–179; Bousquet, J., *Études sur les comptes de Delphes* (1988); *id.*, «Observations sur l'"omphalos archaïque' de Delphes», *BCH* 75 (1951) 210–223; Courby, F., *FDelphes* II, *La Terrasse du Temple* (1915–1927) 2–91; Herrmann, H.-V., *Omphalos* (1952) 17–18; Jacquemin 1; Roux, 91–117; *id.*, *RA* (1966) 278 s.; *id.*, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e s.* (1979) 215–220.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

132. Aischyl. *Eum.* 39 ss.

133. Pind. *P.* 4, 74. – Pélias reçoit l'oracle «auprès de l'*omphalos* qui marque le centre de la terre boisée» (παρ' μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ματέρος, trad. A. Puech, *CUF*). – **134.** Pind. *P.* 6, 3. – Le temple delphique est décrit comme le «nombril de la terre aux sourds grondements» (ὀμφαλὸν ἐριβρόμου χθονός, trad. A. Puech, *CUF*). – **135.** Pind. *P.* 8, 59. – Le héros Alcméon est apparu à Pindare lorsqu'il se rendait auprès du «nombril célèbre de la terre» (γᾶς ὀμφαλὸν παρ' ἀοίδιμον). – **136.** Pind. *P.* 11, 9–10. – Exhortation à chanter «le nombril équitable de la terre» (ὀρθοδίκαν γᾶς ὀμφαλόν). – **137.** (= **110**) Pind. *N.* 7, 33. – Néoptolème et les siens vinrent «auprès du grand nombril de la terre à ample sein» (παρὰ μέγαν ὀμφαλὸν εὐρυκόλπου μόλον χθονός, trad. A. Puech, *CUF*). – **138.** Pind. *pae.* VI (*fr.* 52f), 17 Maehler, D6, 17 Rutherford. – Les jeunes filles de Delphes chantent souvent «auprès du sombre nombril de la terre» (χθονὸς ὀμφαλὸν παρὰ σκιάεντα, trad. A. Puech, qui considère que «l'épithète est sans doute motivée par la place de l'*omphalos*» [*Pindare* IV (*CUF*, 1961) 120 n. 3]). – **139.** (= **111**) Pind. *pae.* VI (*fr.* 52f), 120 Maehler, D6, 120 Rutherford. – Néoptolème est tué dans le temple, près du vaste nombril de la terre (γᾶς παρ' ὀμφαλὸν εὐρύν, trad. A. Puech, *CUF*).

140. Varro *ling.* 7, 17. – L'expression *in aede ad latus* ne semble pas conciliable avec un emplacement *dans* l'*adyton* (*pace* Roux). Tout au plus peut-on penser à une construction adjacente.

141. Paus. 10, 16, 3–4. – L'auteur décrit l'*omphalos* dans un ensemble d'offrandes à l'extérieur et il ne le mentionne pas à l'intérieur.

142. *FDelphes* III 5, 41, inv. 3921 = *CID* II 46 (B) III 4. – Possible restitution ὀμφ]αλόν. Bousquet (*CID* II 86) pense que le contexte est en rapport avec la construction d'un soubassement pour l'*omphalos*, hypothèse considérée «téméraire» par Amandry 4, 193.

143. *FDelphes* III 5, 32 + 35, 33, 34, inv. 6192 = *CID* II 49 A I, 8–12. – Deinon reçoit une somme pour faire une construction autour de l'*omphalos*. Il y a une autre mention d'un travail pour l'*omphalos*.

144. *FDelphes* III 26 5, inv. 803–804 = *CID* II 56 I A, 36. – Theugénès reçoit 16 drachmes «pour peindre à l'encaustique l'épistyle qui est sur la *prostasis* qui est devant l'*omphalos*» (Bousquet, *CID* II 105). Cela pourrait indiquer que l'*omphalos* est plus visible que ce que l'on suppose, car il y a seulement deux *prostaseis*: celle du *prodomos* et celle de l'opisthodome; mais *cf.* Amandry 4, 194 ss.

145. *FDelphes* III 25 5, inv. 1267 + 2361 = *CID* II 62 II B, 75. – Nouvelle mention des travaux «autour de l'*omphalos*» (περὶ τὸν ὀμφαλόν). Le contexte incite Bousquet à en déduire que l'*omphalos* était au milieu du *pronaos* et non à l'intérieur d'un baldaquin dans la *cella* (*CID* II 125).

REALIA

146.* *Omphalos* (sans *agrénon*) en calcaire. – Delphes, site, près du Trésor des Athéniens; Bommelaer 30.

147. *Omphalos* couvert de l'*agrénon*, marbre. Delphes, Mus. – Bommelaer 30; Martinez, J.-L., «La colonne des Danseuses à Delphes», *CRAI* (1997) 35–46 figs. 2. 3. – IV^{e} s. av. J.-C. – D'après Martinez, l'omphalos était placé dans la cuve du trépied de la «colonne des Danseuses».

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

148. (= I 2 d Offrandes votives, gr. **52***, III 6 c Vénération **10**, IV 1 b Représentations de lieux de culte **113a**, = *LIMC* I Acheloos **197***, II Apollon **968**, Artemis **1182**) Relief votif, marbre. Athènes, Mus. Nat. 2756. Du Phalère. – Guarducci, M., *ASAtene* 27–29 (1949–51) 117–133 fig. 6; *ead.*, dans *Φόρος, Tribute to B. D. Meritt* (1974) 57–66 pl. 8–9; Neumann, *Probleme* 49 pl. 27a. – Fin du V^{e} s. av. J.-C. – Xénokrateia présente son fils Xéniade à une assemblée de dieux. À g., Apollon Pythien, assis sur un *thronos* à trois pieds, pose les pieds sur un *omphalos*.

149. (= **232**, = IV 1 b Représentations de lieux de culte **113b**, = *LIMC* II Apollon **679b***, VIII Themis **30**) Relief votif en marbre. Sparte, Mus. 468. – Hausmann, *Weihrel* fig. 35 – 1ère moitié du IV^{e} s. av. J.-C. – L'*omphalos*, cette fois sans *agrénon*, mais flanqué de deux aigles, est entre Apollon citharède (à g.) et Artémis (à dr.), qui verse de l'eau sur une phiale soutenue par Apollon de la main dr.

150.* (= **233**, = *LIMC* II Apollon **418a***) Relief votif. Égine, Mus. – *ArchEph* (1912) 254–255 pl. 22; *FDelphes* IV 6 (1977) 55 n. 8 fig. 38. – IV^{e} s. av. J.-C. – Apollon citharède (à dr.) soutient une phiale, sur laquelle une figure féminine, probablement Artémis (à g.), verse de l'eau. Entre les deux, l'*omphalos* avec les deux aigles au-dessus.

151. (= IV 1 b Représentations de lieux de culte **113f**, = *LIMC* II Apollon **675***) Relief en calcaire, fr. Syracuse, Mus. Naz. 37095. D'Akrai. – Fuchs, *Skulptur*^{3} 540–541 fig. 632. – Fin du II^{e} s. av. J.-C. – Apollon, à g., s'appuie sur l'*omphalos* qui est placé sur un autel. À dr., une femme (Artémis?). Entre les deux personnages, au-dessus de l'*omphalos*, un trépied.

152.* (= **234**, = *LIMC* II Apollon/Apollo **349**; *cf.* **349a. b. c**) Relief votif. Cleveland, Mus. of Art 30.522. De Capoue. – Bieber, *SculptHell*^{2} 186 fig. 804; *Handbook Cleveland Mus.* (1966) 25. – Une Victoire (à dr.) verse de l'eau dans la phiale que soutient Apollon (à g.) de sa main dr. Entre les deux, en bas, *omphalos* couvert de l'*agrénon*.

153. (= **185. 210**, = I 1 Processions **52***, I 2 a Sacrifices, gr. **43a**, I 2 c Fumigations **34**, IV 1 b Représentations de lieux de culte **4h**, = *LIMC* II Apollon **303**) Cratère à volutes attique à f.r. Ferrare, Mus. Naz. 44894 (T 57C VP). – *ARV*^{2} 1143, 1: P. de Cléophon; *Add*^{2} 334. – 440–430 av. J.-C. – Procession en l'honneur d'Apollon qui attend, assis (peut-être conçu comme une statue du dieu *sedens*), le laurier à la main, à la porte du temple delphique, symbolisé par l'*omphalos* et des trépieds.

154. (= **187**, = *LIMC* II Apollon **383**) Fr. de cratère attique à f.r. Antakya, Mus. D'Al-Mina. – *ARV*^{2} 1188, 5: style du P. de Cadmos; Beazley, J. D., *JHS* 59 (1939) 19 n° 51. – Vers 400 av. J.-C. – Partie inf. de la figure d'Apollon assis sur un trépied, les pieds posés sur un *omphalos*.

155. (= **118**) Cratère à volutes apulien à f.r. – Vers 370 av. J.-C. – Oreste est caché derrière l'*omphalos*, épée à la main, tandis que Néoptolème est attaqué et blessé au côté g.

156.* (= III 6 d Hikesie **77. 163**, = *LIMC* III Erinys **49**, VII Orestes **24***) Cratère en cloche apulien à f.r. Boston, MFA 1976.144. – *RVAp* I 264, 33 pl. 87, 5: P. du Jugement. – Vers 360 av. J.-C. – Athéna à g., Apollon à dr.; en bas, deux Erinyes endormies. Au centre, Oreste entoure l'*omphalos* de son bras g.

157. (= *LIMC* VII Orestes **17***) Cratère à volutes apulien à f.r. Ruvo, Mus. Jatta J 1494. – Bock, M., *AA* (1935) 503 fig. 3; Sichtermann, *SlgJatta* K 38 pl. 56–57 (col). – Mil. du IV^{e} s. av. J.-C. – Oreste, épée à la main, agenouillé près de l'*omphalos*, devant un temple où se trouve assis Apollon.

158. (= IV 1 b Représentations de lieux de culte **112d**, = *LIMC* VII Orestes **15***) Cratère en calice lucanien à f.r. Copenhague, Mus. Nat. Chr VIII 332. – Trendall, A. D., *JHS* 60 (1940) 107: proche du P. de Primato; *CVA* 6, pl. 235, 1a. – 2^{e} moitié du IV^{e} s. av. J.-C. – Oreste, au centre, est accroupi auprès de l'*omphalos*.

159.* (= *LIMC* III Erinys **59**, VII Orestes **19***) Nestoris lucanienne à f.r. Cambridge (Mass.), Sackler Mus. 1960.367. – *LCS* 125, 644 pl. 62, 4: P. des Choéphores; *LCS Suppl.* 3, 73. – Vers 330 av. J.-C. – *Panse A*: Oreste au centre, le genou g. appuyé sur l'*omphalos*, lutte, épée à la main, contre une Érinye devant laquelle on aperçoit une femme assise; à dr., Apollon.

160.* (= **188. 216**, = *LIMC* II Apollon **306***) AR statère et drachme, Amphictionie delphique, 336–334 av. J.-C. – *BMC* Central Greece 27, 22 pl. 4, 13; Kraay/Hirmer, *GrCoins* pl. 147, 462; Raven, E. J. P., *NC* (1950) 1–22. – Apollon assis sur un *omphalos* couvert de l'*agrénon*, avec tous ses attributs: branche de laurier (main g.), cithare (sur laquelle s'appuie la main dr.) et trépied devant lui.

161.* (= *LIMC* II Apollon **459***) AR, Cyzique, fin du IV^{e} – début du III^{e} s. av. J.-C. – *BMC* Mysia 36, 132 pl. 9, 13; *SNG* v. Aulock 1225. 1226. 7352. – Apollon, assis sur un *omphalos* couvert de l'*agrénon*, tient une phiale de sa main dr. et appuie son bras g. sur une cithare.

Le trépied

C'était déjà une énigme pour Plutarque que de savoir dans quelle mesure le trépied était employé dans la procédure divinatoire comme siège de la Pythie. On sait bien que les trépieds et les chaudrons ou bassins qu'ils supportaient sont des objets d'offrande très souvent présents dans les sanctuaires depuis une date très ancienne, surtout à Olympie et à Delphes. Il s'agit d'un ustensile qui peut avoir une fonction dans certaines activités sacrificielles, mais qui n'est point conçu pour servir de siège. Cependant, l'image du dieu, ou (plus rarement) de la Pythie, assis sur un trépied a pris de l'importance dans l'imaginaire de la performance divinatoire delphique et la légende de la lutte entre Apollon et Héraclès pour la possession du trépied montre que le pouvoir oraculaire était lié au trépied. Mais, tandis que l'image du dieu sur le trépied n'éveille aucun doute au niveau symbolique de la représentation, on ne peut en dire autant de la Pythie dans la même position. C'est pourquoi on a essayé de résoudre l'énigme en partant de certains textes qui parlent non pas d'un *trépied* (τρίπους), mais d'un ὅλμος, autre ustensile de cuisine rond et cylindrique (très souvent un mortier), et en ayant également recours à la traduction latine *mensa delphica*. Mais le terme grec semble obéir à une simple spéculation et ne contribue pas à la solution, tandis que le terme latin n'a aucune valeur archéologique: en fait le terme latin le plus fréquemment appliqué au siège de la Pythie et qui symbolise le sanctuaire est normalement *cortina* (**166–169**). Certaines sources décrivent le trépied comme un dépôt de reliques. D'un côté, certains textes affirment que ces reliques étaient les os de Python (**169**); d'autres arrivent même à supposer qu'il s'agissait des os de Dionysos ou d'Apollon. La première description est en rapport avec le mythe de fondation delphique et présente l'avantage d'avoir une certaine logique quant à l'usage sacrificiel du trépied, tandis que les autres concernent des traditions tardives (l'une d'elles en rapport avec l'orphisme) sur les dieux du sanctuaire: dans tous les cas, il ne s'agit donc que de pure spéculation «rationalisante». Plus convaincante semble l'hypothèse d'Amandry (1, 143): «L'image du dieu assis sur son trépied est peut-être à interpréter, à l'origine, comme celle d'une apparition divine, à laquelle il était naturel qu'on substituât la personne mortelle de son interprète». Il est difficile d'aller plus loin pour résoudre cette énigme.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 140–148; Morgan, C., *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC* (1990) 137–146; Pouilloux, J./Roux, G., *Énigmes à Delphes* (1967) 123–149; Rolley, C., *Les trépieds à cuve clouée* (*FDelphes* V 3, 1977); Roux, 119–123.

SOURCES LITTÉRAIRES

162. Eur. *Ion* 91–93. – Le chant d'Ion fait référence à la Pythie, qui «sied sur le trépied divin» (θάσσει...τρίποδα ζάθεον) et chante ce que lui fait proclamer Apollon.

163. Eur. *Ion* 1320–1323. – La Pythie, qui apparaît sur la scène, vient de laisser «le trépied oraculaire» (τρίποδα...χρηστήριον); son devoir est de maintenir «l'ancienne loi du trépied» (τρίποδος ἀρχαῖον νόμον).

164. Eur. *Or.* 955–956. – Apollon est décrit comme celui «qui est assis sur le trépied» (τρίποδα καθίζων).

165. Diod. 16, 26, 4–5. – Dans son explication «rationalisante» de la divination delphique, Diodore introduit une référence au trépied, «appareil» (μηχανή) dont le nom est dû à sa triple base.

166. Verg. *Aen.* 3, 92. – Le poète décrit à Délos une consultation pour laquelle il utilise tous les éléments delphiques, y compris le trépied dans l'*adyton* (*et mugire adytis cortina reclusis*).

167. Verg. *Aen.* 6, 347. – Palinure rassure Énée sur l'accomplissement des oracles d'Apollon: le trépied ne l'a jamais trompé (*neque te Phoebi cortina fefellit*).

168. Ov. *met.* 15, 635. – Le poète raconte l'introduction du culte d'Esculape à Rome et rappelle la consultation à Delphes lors d'une épidémie (...*cortinaque reddidit imo/hanc adyto vocem*).

169. Hyg. *fab.* 140. – Légende d'après laquelle les os de Python avaient été ensevelis par Apollon dans le trépied.

170. Apollod. *bibl.* 2 (130) 6, 2. – La Pythie refuse de rendre un oracle à Héraclès pour le guérir de la maladie causée par le meurtre d'Iphitos; le héros essaie de prendre le trépied «et de fonder son propre oracle» (κατασκευάζειν μαντεῖον ἴδιον).

171. Plut. *de sera* 557c. – Héraclès avait volé le trépied et le porta à Phénéos, ce qui, mille ans plus tard, serait la raison de la colère d'Apollon contre ses habitants.

172. Plut. *de E ap. Delphos* 2, 387d. – Lorsqu'Héraclès ravit de force le trépied, il devint «très habile à la fois à la divination et à la dialectique» (trad. R. Flacelière, *CUF*).

173. Plut. *de def. or.* 7, 413a. – Didyme «Planétiade», indigné, se demande s'il n'y a pas eu un second vol du trépied.

174. Plut. *amat.* 759b. – Lorsque la Pythie «sort du trépied et du souffle» (τοῦ τρίποδος ἐκβᾶσα καὶ τοῦ πνεύματος), elle récupère le calme.

175. Plut. *amat.* 763b. – Référence à l'état d'agitation (σάλος) de la Pythie inspirée au moment de toucher (ἁψαμένη) le trépied.

176. (= **200. 245. 261**) Lukian. *bis acc.* 1. – Zeus explique les moyens divinatoires de la Pythie, parmi lesquels le «secouement du trépied» (τὸν τρίποδα διασεισαμένη).

177. Pollux 10, 81. – La partie supérieure du trépied s'appelle ὅλμος.

178. Porph. *v. Pyth.* 16. – Apollon, fils de Silène, fut enseveli dans le trépied qui reçoit le nom des filles de Triopas, qui ont chanté le *thrênos* pour lui.

179. Serv. *Aen.* 3, 360. – Le trépied contenait les os et les dents de Python.

180. (= **246**) Ps.-Nonn. *in Greg. Naz.* (ed. Nimmo Smith 1992) V 15 p. 190; XXXIX 13 p.

235. – Au moment de la consultation, des cailloux (ψῆφοι μαντικαί) bondissaient dans la *phiale* du trépied, ce qui était interprété par la Pythie.

181. *Schol.* Aristoph. *Vesp.* 238. – L'ὅλμος est un ustensile de cuisine et aussi le trépied.

182. *Schol.* Aristoph. *Plut.* 9. – La Pythie prophétise assise sur le trépied, dont la partie supérieure s'appelle ὅλμος.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

183. (= *LIMC* II Apollon **381***) Amphore attique à f.r. Paris, Louvre Cp 10619. – *ABV* 685, 8; *Add²* 35. – 3e quart du VIe s. av. J.-C. – Apollon, une cithare à la main, est assis sur un grand trépied. De part et d'autre, deux figures féminines (Artémis et Léto?).

184. (= *LIMC* II Apollon **382***) Hydrie attique à f.r. Vatican, Mus. Greg. Etr. 16568. De Vulci. – *ARV²* 209, 166: P. de Berlin; *Add²* 195; Simon, *Götter* fig. 133; Simon/Hirmer, *Vasen* pl. 140–141. – Vers 480 av. J.-C. – Apollon est assis sur un grand trépied ailé; deux dauphins, ainsi que plusieurs poissons et des poulpes, symbolisent le voyage marin.

185. (= **153**) Cratère à volutes attique à f.r.

186. (= I 2 a Sacrifices, gr. **574**, II 4 c Musique. gr. **294**, IV 1 b Représentations de lieux de culte **133b**, = *LIMC* II Apollon **955***) Cratère en cloche attique à f.r. San Antonio (Texas), Mus. of Art 85.120.2. – Shapiro, H. A., *et al.* (éds.), *Greek Vases in the San Antonio Museum of Art* (1995) 188–189 n° 95. – Cercle du P. de Cadmos, vers 420 av. J.-C. – Scène de sacrifice avec Apollon assis à dr., le laurier à la main dr. et le barbiton à la main g. Deux trépieds au fond de la scène soulignent l'entourage pythique.

187. (= **154**) Fr. de cratère attique à f.r.

188. (= **160***) Statère de l'Amphictionie delphique.

Le laurier

Les textes des poètes tragiques, surtout d'Euripide (**191**), ne laissent aucun doute sur la croyance à l'existence d'un laurier dans l'*adyton* du temple (ou, au moins, dans la *cella*). La fonction du laurier dans la religion apollinienne est bien attestée et Delphes ne fait pas exception. Le laurier est en rapport et avec la mantique et avec la pureté. La mythologie delphique le mettait en rapport avec la fondation du sanctuaire apollinien par le dieu qui était parti jusqu'à la vallée de Tempè pour se purifier de la mort de Python. Tous les huit ans un rituel, le *steptérion* ou *septérion*, accompli par un jeune garçon dont le père et la mère vivaient (παῖς ἀμφιθαλής) et qui partait jusqu'au Tempè, suivi d'un cortège de jeunes de son âge, pour revenir avec le laurier, répétait l'action inaugurée par le dieu. Ce laurier, disait-on, était utilisé pour les couronnes des Jeux Pythiques, mais on utilisait aussi à l'origine du laurier pour les cérémonies accomplies dans le temple lors de la séance mantique et il est probable que des lauriers étaient plantés dans le voisinage du temple ou du sanctuaire, car la plante était aussi employée par les prêtres et les visiteurs. En tout cas les comptes du IVe siècle enregistrent des dépenses pour le laurier. C'est donc la seule plante qui semble admise pour les fonctions religieuses à Delphes, même pour balayer (**193**). À l'époque hellénistique, Callimaque considère que le laurier est l'instrument par excellence d'inspiration de la Pythie et on crée la légende qui attribue l'effet inspirateur au fait que la Pythie mâchait ses feuilles.

Les textes littéraires et l'iconographie identifient Delphes et laurier, et le laurier est un des symboles principaux (à côté de l'arc et de la cithare) dans toutes les représentations apolliniennes (et non seulement delphiques).

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 126–134; Roux, 123–129; Suárez de la Torre, E., «Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos», dans *Corolla Complutensis* (1998) 469–482 (avec bibl. abondante et détail des sources).

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

189. *H. Hom. Ap.* 392–396. – Apollon choisit comme *orgeones* de son sanctuaire des Crétois qui offrent des sacrifices au dieu et proclament les prophéties qu'il profère «par son laurier» (ἐκ δάφνης) dans le Parnasse.

190. Eur. *Iph. T.* 1245–1246. – Le dragon qui tua Apollon était couvert par «un laurier aux belles feuilles» (εὐφύλλῳ δάφνᾳ).

191. Eur. *Andr.* 1115. – Les meurtriers de Néoptolème étaient cachés dans le temple «à l'ombre d'un laurier» (λόχος... δάφνῃ σκιασθείς).

192. Eur. *Ion* 76. – Hermès explique qu'il va se rendre «dans le creux du laurier» (trad. Roux, 124).

193. Eur. *Ion* 112–116. – Ion chante la fonction ou ministère sacré «du très beau laurier» (c'est-à-dire balayer et nettoyer l'autel), coupé «des immortels jardins».

194. Aristoph. *Plut.* 213. – Le dieu «secoue le laurier Pythique» au moment de prophétiser (*cf. Schol. ad loc.*).

195. Aristonoos *pae. in Ap.* 9–10 (*FDelphes* III 2, 191). – Le dieu «secoue le laurier».

196. Kall. *h. Del.* 94. – Le poète annonce qu'il va parler «plus nettement» (συντομώτερον) que si sa réponse sortait du laurier pythique.

197. Kall. *iamb.* 4, 26–27. – «La Pythie en effet dans le laurier s'installe, / prédit grâce au laurier, s'étend sur le laurier» (trad. Roux, 125).

198. Lucr. 1, 739. – La Pythie prophétise *tripode a Phoebi lauroque.*

199. Plut. *de Pyth. or.* 6, 397a. – La pythie brûle «du laurier et de la farine d'orge» (au lieu de cannelle, de ladanum et d'encens).

200. (= **176. 245. 261**) Lukian. *bis acc.* 1. – La pythie mâche du laurier (μασησαμένη τῆς δάφνης).

201. Greg. Naz. *or.* 5, 32 (= *PG* 2, 35 p. 704). – «Le laurier est redevenu un arbuste dont les fables pleurent le sort» (trad. Amandry 1, 131).

202. *Schol.* Aristoph. *Plut.* 213. – La scholie explique qu'il y avait un arbre de laurier près du trépied, que secouait la Pythie au moment de prophétiser.

Inscriptions du IVe s. av. J.-C.: dépenses pour le laurier: **203.** *FDelphes* III 5, 23, inv. 1267 (= *CID* II 34 I, 28. 57). – Deux oboles. – **204.** *FDelphes* III 5, 23, inv. 1267 (= *CID* II 34 II, 323–348). – Deux oboles pour deux jours. – **205.** *FDelphes* III 5, 41–42, inv. 1802, 3921 (= *CID* II 46 A, 5). – Quatre oboles et demi. – **206.** *FDelphes* III 5, 37, inv. 4560 (= *CID* II 50 II, 6). – Cinq oboles pour dix jours. – **207.** *FDelphes* III 5, 38, inv. 2711 (= *CID* II 55, 16). – Trois oboles et demi pour sept jours. – **208.** *FDelphes* III 5, 26, inv. 803 + 804 (= *CID* II 56 II B, 45). – Trois oboles et demi pour sept jours. – **209.** *FDelphes* III 5, 25, inv. 1267 (= *CID* II 62 II A, 17). – Cinq oboles pour huit jours.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

210. (= **153**) Cratère à volutes attique à f.r.

211. (= I 2 a Sacrifices, gr. **44**, IV 1 b Représentations de lieux de culte **18g**, = *LIMC* II Apollon **326***, VIII Xouthos **1***) Cratère à volutes apul. à f.r. Ruvo, Mus. Jatta J 1097. – *RVAp* I 417, 16: P. de Lycurgue; Schmidt, M., dans *Studies in Honour of A. D. Trendall* (1979) 159–169 pl. 42. – 350–340 av. J.-C. – Scène de l'*Ion* d'Euripide. Au centre, derrière un autel, *naiskos* avec une figure d'Apollon sur une base, le laurier à la main dr., caressant un cerf de la g.

212.* (= *LIMC* II Apollon **446***, VIII Suppl. Ilioupersis **15**) Cratère attique à volutes, f.r. Bologne, Mus. Civ. 17190 (Pell. 269). – *ARV²* 599, 8: P. des Niobides; *CVA* 5, pl. 102 (1476) 4. – 460–450 av. J.-C. – Scène de *l'Ilioupersis*. Statue d'Apollon de face, tenant une branche de laurier à la main g. Le dieu porte aussi une couronne de laurier.

213.* (= *LIMC* II Apollon **447***) Lécythe attique à f.bl. Dresde, Staatl. Kunstslg. ZV 1825. – *ARV²* 720, 25: manière du P. d'Eschine; *Add²* 282. – Milieu du Ve s. av. J.-C. – Apollon de face, avec phiale (main dr.) et branche de laurier (main g.).

214. (= IV 1 b Représentations de lieux de culte **52c**, = *LIMC* II Apollon **448**) Œnochoé attique à f.r. Londres, BM E 516. D'Érétrie. – Lezzi, *Schuwalow* Al 7 pl. 147 c-d: gr. d'Alexandre. – 440–425 av. J.-C. – Apollon, une branche de laurier à la main g., verse une libation; il porte aussi une couronne de laurier.

215. (= *LIMC* II Apollon **449***) Œnochoé attique à f.r. Saint Pétersbourg, Ermitage Б 1615 (B 855, St 1729). – *ARV²* 1207, 31: P. de Schuwalow; Lezzi, *Schuwalow* 67 pl. 120b. – 425–420 av. J.-C. – Même description que pour **214.**

216. (= **160***) Statère de l'Amphictionie delphique, 336–334 av. J.-C.

217.* (= *LIMC* II Apollon **452***) AR tétradrachme, Abdère, 386/5–375 av. J.-C. – May, J. M. F., *The Coinage of Abdera* (1966) n° 449–451 pl. 21. – *Rv.* Apollon Grynaios tient de la main g. une branche de laurier couverte de bandelettes.

La phiale et l'eau

Parmi les éléments qui jouent un rôle dans le rituel oraculaire, il faut tenir compte de l'importance de l'eau. Les deux fonctions principales sont présentes à Delphes. La fontaine Castalie, symbole delphique par antonomase, servirait fondamentalement aux rites de pureté. Mais il ne faut pas oublier qu'une autre source canalisée a fait partie du sanctuaire, au moins aux VIe et Ve siècles: la Cassotis (*cf. supra* **b.v** «Le premier temple en pierre»). Les ablutions, les cérémonies lustrales et les aspersions rituelles avaient donc d'où recevoir de l'eau sans problèmes. D'ailleurs, la présence de l'eau et de la libation est très abondante dans l'iconographie. Soit Apollon lui-même, soit des figures féminines qui l'accompagnent apparaissent souvent tenant une phiale ou un vase et en train de verser de l'eau dans un récipient de nature variée. Parfois une femme semble contempler la phiale dans une attitude pensive. Cet ensemble d'images crée un système iconique qui semble univoque: il s'agit de rites où l'élément liquide est essentiel et c'est donc à tort qu'on prétendrait voir dans certaines d'entre elles un témoignage de la méthode de divination par les sorts ou les fèves. Par contre, ces images nous orientent vers une valeur importante de l'eau au moment de la consultation; l'eau serait même un instrument (de façon plus ou moins directe) de la divination, ce qui est en accord avec les usages des autres sanctuaires apolliniens. En même temps, sa présence nous rappelle aussi l'importance de la pureté dans tous les contextes rituels apolliniens, ce qui implique un usage abondant de deux de ses instruments les plus importants, l'eau et le laurier.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 134–139; Ginouvès, *Balaneutikè* 327–373; Pouilloux, J./Roux, G., *Énigmes à Delphes* (1963) 79–101; Roux, 136–145.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

218. Pind. *O.* 7, 17. – Castalie équivaut à Delphes (en géneral pour faire allusion aux victoires pythiques).

219. Pind. *P.* 1, 39. – Apollon aime la fontaine Castalie et le Parnasse.

220. Pind. *P.* 4, 163. – Pélias est allé consulter l'oracle delphique, ce qui est exprimé par la phrase ἐπὶ Κασταλίᾳ.

221. Pind. *pae.* VI (*fr.* 52f), 5–6 Maehler, D6, 5–6 Rutherford. – Référence au bronze de la fontaine et au bruit de ses eaux.

222. Bakchyl. 3, 20. – Allusion aux riches offrandes d'Hiéron à Delphes, avec mention des courants de la Castalie.

223. Soph. *Ant.* 1130. – Les Nymphes Coryciennes passent à côté du cours de la Castalie (Κασταλίας νᾶμα).

224. Eur. *Ion* 95. 149. – Mention des «tourbillons» de la Castalie (Κασταλίας δῖναι).

225. Aristonoos *pae. in Ap.* 42. – Le dieu se baigne dans les «courants humides de Castalie».

226. Plut. *de Pyth. or.* 17, 402c. – Boéthos se souvient d'un temps où les eaux des ablutions coulaient de la fontaine des Muses. Plutarque cite deux vers de Simonide (Page, *PMG fr.* 577): «Pour les aspersions là se puise une eau pure, sous le domaine des Muses aux beaux cheveux.» Ces eaux semblent provenir justement de l'intérieur du temple, au-dessus de la localisation hypothétique de la fontaine des Muses. Ceci est valable au moins pour le temple ancien, car les aménagements entrepris pour la reconstruction du IV^e^ s. ont probablement modifié la canalisation de la Cassotis dont des vestiges se trouvent aussi plus au nord, lieu où l'a vue Pausanias (*cf.* **227**).

227. Paus. 10, 24, 7. – Le périégète affirme que la Cassotis coule dans l'*adyton* et, d'après ce qu'on lui a raconté, elle met les femmes en transe divinatoire (τὰς γυναῖκας μαντικὰς ποιεῖν).

228. Greg. Naz. *or.* 5, 35 (= *PG* 2, 35 p. 704). – Pour l'auteur, le silence de la Castalie est une démonstration da la fausseté de l'oracle dont les pouvoirs se sont épuisés.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

229. (= **87**) Coupe attique à f.r.

230. (= I 2 d Offrandes votives, gr. **172**, = *LIMC* II Apollon **455***) Coupe attique à f.bl. Delphes, Mus. 8140. De Delphes. – *ArchEph* (1970) 27–46 pl. 10–12; *BCH Suppl.* 4 (1977) 421–428 fig. 1; Mertens, J., *Attic White-ground* (1977) 181, 64; 184–185. – Vers 480 av. J.-C. – À l'intérieur: Apollon, couronné de laurier et assis, fait une libation; il porte la lyre à la main g.; devant lui, un corbeau.

231. (= *LIMC* II Apollon **689b***, VI Mousa, Mousai **55**) Coupe attique à f.r. Londres, Victoria and Albert Mus. 666.1684. – *ARV²* 1259, 4: P. de Calliope; Lezzi, *Eretria* 326 n° 123. – 420 av. J.-C. – La Muse Calliope (à g.), qui tient une œnochoé, présente une phiale à Apollon.

232. (= **149**) Relief votif.

233. (= **150***) Relief votif.

234. (= **152***) Relief votif.

vii. Le personnel

Le personnel de l'oracle chargé des consultations n'était pas très nombreux mais la distribution des fonctions n'est pas du tout bien définie dans nos sources et on ne saurait non plus établir dans chaque cas, ni la date d'origine de chaque fonction, ni les modifications intervenues au cours de l'histoire du sanctuaire.

BIBLIOGRAPHIE: Georgoudi, St., «Le porte-parole des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs», dans Chirassi Colombo/Seppilli 355–361.

Prêtres

C'est ce qui se passe, par exemple, avec les prêtres ou ἱερεῖς. Aucune mention de cette fonction n'apparaît avant le III^e^ s. av. J.-C. et cette mention ne figure que dans les actes d'affranchissement où les ἱερεῖς τοῦ Ἀπόλλωνος interviennent en tant que témoins du contrat entre le vendeur (le maître) et le nouveau «propriétaire» (le dieu). Le nombre des prêtres est de deux et la prêtrise n'a aucune limitation temporelle (on trouve les mêmes noms pendant des dizaines d'années). Le témoignage de Plutarque, lui-même prêtre delphique (fonction qu'il décrit comme une *liturgie*), montre que cette situation continuait à l'époque impériale, sans qu'on puisse vérifier l'hypothèse de Roux (57) sur un possible dédoublement de la fonction à l'époque hellénistique, celle-ci étant limitée auparavant à un seul prêtre. Par contre, Plutarque mentionne une fonction non attestée dans les sources épigraphiques, qui consiste à présider, à côté des ὅσιοι, le sacrifice préliminaire aux consultations, lorsqu'on couronnait les victimes et faisait des libations et des aspersions sur les victimes, dont on devait observer attentivement le frissonnement.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 2, 9–21 (*cf.* 18); Roux, 54–56.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

235. Plut. *quaest. conv.* 7, 2, 700e. – Plutarque décrit Euthydème comme «collègue dans la prêtrise» (συνιερεύς).

236. *FDelphes* III *passim*: de nombreuses inscr., notamment du II^e^ s. av. J.-C., nous donnent les noms des prêtres delphiques (Euclès, Xénon, Éacidès, Nicon, Haguion, Euthydame, Archon, Athambos), dont quelques-uns exercent cette fonction pendant des dizaines d'années, toujours à deux. Un cas remarquable est celui d'Athambos (nom que portent d'ailleurs plusieurs fonctionnaires), qui apparaît comme prêtre pendant plus d'une vingtaine d'années au cours du II^e^ s.

Les prophètes

Comme dans les autres sanctuaires apolliniens, la figure du prophète (προφάτας, προφήτης) ne manque pas non plus à Delphes. Le témoignage littéraire le plus ancien sur sa présence à Delphes serait celui d'Hérodote, qui nous permet aussi de déduire qu'il n'en connaissait qu'un seul, lorsqu'il mentionne Akératos, lequel, à côté d'une soixantaine de citoyens, resta à Delphes au moment de l'arrivée de l'armée perse et contempla le prodige des armures qui sortaient αὐτόματα du temple d'Apollon (**237**). Par contre, Plutarque, qui donne aussi le nom du prophète Nicandre, présent (à côté des ὅσιοι) au moment d'une dramatique session de consultation (*cf. infra*), utilise ailleurs le pluriel (**242**). En ce qui concerne les fonctions exactes du prophète, nos renseignements sont insuffisants. Rappelons que dans les textes littéraires προφήτης a majoritairement le sens de «porte-parole» d'une divinité (la structure la plus fréquente étant προφήτης + génitif), c'est-à-dire qu'il donne une forme verbale et transmet de façon compréhensible le message reçu par des moyens qui ne sont pas accessibles au reste des mortels. Le terme μάντις (masc. et fém.) est le plus général et renferme aussi la possibilité de révélation d'un message divin (par

des procédés soit techniques, soit inspirés), tandis que προφήτης est, en principe, limité à la «transmission» d'un message. Cependant, certains auteurs (**240. 243. 245. 246**) appellent la Pythie indifféremment πρόμαντις et προφῆτις (car elle est aussi «celle qui communique»), tandis qu'Hérodote (8, 135) appelle le prophète du Ptoïon πρόμαντις et προφῆτης dans un même passage. On peut conclure, donc, qu'en principe μάντις est le terme pour indiquer les pouvoirs divinatoires et la révélation mais que, précédé du préverbe προ-, il fonctionne comme synonyme de προφήτης. Pour sa part, προφήτης serait spécifique pour la fonction de «communication verbale» du message divin. Secondairement, προφήτης peut être compris comme «interprète» et non simple communicateur, ce qui conduira plus tard à enrichir ce terme avec un sens proche de celui de μάντις («interprète qui a une sagesse octroyée par les dieux»). Mais les rapports entre les deux termes sont conditionnés aussi par l'usage technique lorsqu'on parle du personnel d'un temple. Si la Pythie est appelée προφῆτις cela veut dire qu'elle transmet aussi le message du dieu. Pour concilier la coexistence de la Pythie et du prophète, on a supposé que celui-ci était «celui qui met en forme et communique au consultant la réponse du dieu» (Amandry 1, 119). Néanmoins, on ne peut appliquer cette définition de façon radicale, car la Pythie (*cf. infra*) n'émettait pas forcément des oracles inarticulés, bien au contraire (*cf.* Maurizio), et c'est pour cela qu'elle est aussi une vraie προφῆτις. Par conséquent, on doit compter à Delphes sur des fonctions auxiliaires au cours de la séance mantique, spécifiques du prophète (différenciées de celles du ἱερεύς), qui, en principe, seraient en rapport avec la communication de la réponse du dieu: c'est dans ce sens que l'hypothèse d'Amandry (1, 120–121) reste valable. D'ailleurs, comme l'avait remarqué Roux (58), un célèbre passage de l'*Ion* d'Euripide (**239**) pourrait laisser entrevoir qu'à Delphes (au moins au V^e^ s. av. J.-C.) il y avait plus d'un prophète et que leurs fonctions pouvaient être exercées à l'extérieur.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 118–123; Fascher, 32–75; Maurizio, L., «Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi», *JHS* 115 (1995) 69–86; Roux, 56–59.

SOURCES LITTÉRAIRES

237. Hdt. 8, 36–37. – Le prophète Akératos et une soixantaine de Delphiens, témoins d'un prodige.

238. Hdt. 8, 135. – Sur le prophète du Ptoïon thébain.

239. Eur. *Ion* 413–416. – Passage intéressant pour les fonctions du prophète. Pourtant, il faut être prudent au moment de tirer des conclusions des textes poétiques, qui ne sont jamais des guides archéologiques. La question que pose Xouthos (τίς προφητεύει θεοῦ) nous donne la trace, semble-t-il, d'une autre fonction du προφήτης, celle d'intermédiaire entre le consultant et le dieu *avant* la consultation, tandis que la réponse d'Ion fait référence à un ensemble de Delphiens, élus par tirage au sort, «qui siègent autour du trépied» sans spécification de fonction, bien qu'on puisse en déduire qu'il y a au moins quelques autres prophètes. Mais ne perdons pas de vue que la scène tragique exige la présence d'Ion *à l'extérieur*, devant le temple.

240. Plat. *Phaidros* 244a–b. – La Pythie delphique est appelée «prophétesse» (προφῆτις).

241. Plat. *Tim.* 72a–b. – Les prophètes deviennent des *interprètes* des messages obscurs des μάντεις, d'où ils reçoivent parfois cette même dénomination.

242. Plut. *quaest. Graec.* 9, 292d. – Les fonctions sont accomplies par les ὅσιοι, aidés des προφῆται.

243. Plut. *de def. or.* 8, 414b. – Sur le recours parfois à deux Pythies (et même trois), que l'auteur appelle *prophétesses*.

244. Plut. *de def. or.* 51, 438b. – Mention du prophète Nicandre.

245. (= **176. 200. 261**) Lukian. *bis acc.* 1. – La Pythie est appelée *prophétesse*.

246. (= **180**) La Pythie est appelée *prophétesse*.

247. *Vacat.*

Les *Hosioi*

À nouveau, ni le rôle ni l'origine de la fonction des «sanctifiés» (ὅσιοι) ne sont faciles à préciser. La première et seule mention explicite se trouve chez Plutarque (**248–251**) dans des passages qui, en outre, ne sont point dépourvus de problèmes. De ces textes on peut au moins conclure: a) qu'à cette époque «ils sont au nombre de cinq, nommés à vie» et doivent appartenir à la généalogie de Deucalion; b) qu'ils participent au sacrifice à côté des prêtres et, semble-t-il, ont une responsabilité dans la surveillance de l'aptitude de la victime (appelée ὁσιωτήρ une fois vérifié qu'elle est adéquate); c) qu'ils «collaborent avec les prophètes dans la plupart des cas et participent à l'accomplissement des sacrifices» (**251**). Plus problématique est l'information que nous donne Plutarque (**249**) lorsqu'il affirme que «les Delphiens croient que les restes de Dionysos sont déposés à Delphes près du siège de l'oracle, et les ὅσιοι offrent un sacrifice secret dans le sanctuaire d'Apollon, quand les Thyiades éveillent le Liknitès». Le seul mythe qui puisse raisonnablement expliquer un «tombeau» de Dionysos à Delphes est le mythe orphique du dépècement du dieu enfant par les Titans, ce qui nous guide vers le monde de la religion orphique. Or, il faut différencier deux questions concernant le texte de Plutarque: a) la liaison entre le «tombeau» et le rite des Thyiades peut renfermer deux traditions différentes, l'une sur la «mort» du dieu et l'autre sur les rites bachiques à Delphes et au Parnasse, appartenant tous deux à des niveaux chronologiques différents; b) on ne dispose pas de preuves pour établir une liaison ancienne entre le rite dionysiaque ici décrit et les fonctions des ὅσιοι. Il est donc

risqué de faire des hypothèses sur l'antiquité des ὅσιοι à Delphes. Cependant, l'adjectif ὅσιος a une importance remarquable dans la religion apollinienne et, en l'occurrence, delphique, ce qui justifierait l'existence ancienne de ce groupe. Or, on ne devrait circonscrire le sens du mot, tel qu'on le fait souvent, à la «pureté», car il n'est pas exactement synonyme de ἁγνός ou καθαρός, mais sert plutôt à désigner ici la personne qui surveille le déroulement de la cérémonie «conformément à l'usage et à la règle» (Rudhardt, 31), de la même façon que, appliqué à la victime, il dénote qu'elle est appropriée aux exigences du rite. En tout cas, ni le passage d'Euripide cité ci-dessus (**239**) ne confirme l'existence des ὅσιοι au V^e^ siècle (ils ne sont pas mentionnés *expressis verbis*), ni l'exigence d'une ascendance «deucalienne» ne montrent leur antiquité, puisque la date d'origine de ce mythe peut être récente.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 123–125; Roux, 59–64; Rudhardt, *Notions* (1992²) 30–36; Suárez de la Torre, E., «Cuando los límites se desdibujan: Apolo y Dioniso en Delfos», dans Sánchez, C./Cabrera, P. (éds.), *En los límites de Dioniso* (1998) 17–28; Themelis, P. G., «The Cult Scene of the Polos of the Siphnian Karyatid at Delphi», dans Hägg, *Iconography* 49–72.

SOURCES LITTÉRAIRES

248. Plut. *quaest. Graec.* 9, 292d. – Il y a cinq ὅσιοι, nommés à vie, et ils exercent leur fonction en collaboration avec les prophètes; ils descendent de Deucalion.

249. Plut. *de Is. et Os.* 35, 365a. – Sacrifice que font les ὅσιοι lorsque les Thyiades éveillent le Liknitès.

250. Plut. *de def. or.* 49, 437a–b. – Les ὅσιοι et les prêtres surveillent la pureté et les détails du sacrifice préalable, ainsi que la réaction de la victime.

251. Plut. *de def. or.* 51, 438b. – Les ὅσιοι, ainsi que le prophète et les prêtres, prennent la fuite, épouvantés par la réaction de la Pythie.

La Pythie

Les sanctuaires apolliniens avaient indifféremment des hommes (Claros, Ptoïon) ou, le plus souvent, des femmes (Didyme, Argos, Patara, etc.) comme intermédiaires de la révélation du dieu. C'est cette dernière possibilité que nous trouvons à Delphes, où cette servante du dieu recevait le nom de Pythie. À en juger par les sources on dirait que c'est le profil de la Pythie qui a subi les plus importantes variations tout au long de l'histoire du sanctuaire. Par exemple, l'exigence de virginité, mentionnée par Plutarque (**260**) ne s'accorde pas avec les renseignements d'autres témoignages. Pour Eschyle, elle est une γραῦς (**253**) et des inscriptions tardives mentionnent des descendants de la Pythie (**265**). Le récit de Diodore (**256**) qui explique les origines du sanctuaire en ayant recours à la légende du berger Corétas et du *chasma* de la terre explique également la raison du changement: la beauté d'une des vierges avait suscité la violente passion d'Echécratès le Thessalien qui l'enleva et la violenta, ce qui détermina sa substitution par une femme plus âgée. Quoi qu'il en soit, elle était élue entre toutes les Delphiennes (on ne connaît pas la méthode) et on peut dire que «la seule qualité requise était une docilité parfaite à l'inspiration surnaturelle» (Roux, 66). À l'époque de Plutarque (**257. 260**) elle devait observer une conduite assez rigoureuse, surtout en ce qui concerne la pureté pendant les périodes des séances.

Les anecdotes sur certains comportements de la Pythie ne manquent pas. D'un côté, un épisode raconté par Hérodote (**255**) montre à quel point une réponse manipulée pouvait avoir des conséquences politiques. Il s'agit du cas de Cléomène de Sparte, qui réussit à conditionner les réponses de la Pythie contre les Pisistratides et en faveur des Alcméonides et dont la connivence avec elle fut découverte lorsque celle-ci (dont le nom était Périallos), à la suite des pressions d'un Delphien, Cobon, suborné par Cléomène, confirma faussement que Démarate était un bâtard. Les conséquences en furent l'exil de Cobon et la destitution de la Pythie. Par ailleurs, Plutarque (**251**) transmet une impressionnante description des conséquences d'une consultation forcée, malgré le résultat négatif des sacrifices préalables: sous les yeux des consultants, des *hosioi* et du prophète Nicandre, la Pythie eut une terrible attaque et mourut quelques jours après.

Plus difficile est de préciser l'attitude de la Pythie et les détails exacts du déroulement de la séance oraculaire. Le contraste de nos sources, selon la nature des textes, est immense. Les récits d'Hérodote ne laissent aucune place à l'élément irrationnel ou, du moins, l'historien ne considère pas nécessaire de s'arrêter sur ces détails, connus (plus ou moins) des lecteurs. La Pythie communique des réponses qui, quand Hérodote donne la version complète, montrent des qualités poétiques parfois remarquables. Mais d'autres sources plus tardives ajoutent des renseignements divers sur les transes des Pythies. L'image «fixe» qu'on en gagne est celle d'une femme assise sur le trépied et dont la transe est causée soit par l'effet de l'eau, soit par les émanations ou exhalaisons de la crevasse sur laquelle le trépied est placé, soit par les deux ensemble et, naturellement, grâce à son don pour arriver à la «possession» divine de son esprit. Dans ce groupe on peut placer la description «rationaliste» de Diodore (**256**) lorsqu'il explique les origines de l'oracle delphique découvert, dit-il, par le berger Corétas, dont le comportement anormal des chèvres dénonça la puissance de la crevasse ou trou sur lequel on avait construit ensuite un «appareil» (**165**) pour faciliter les fonctions de la femme choisie comme intermédiaire pour recevoir les effets mantiques. Plutarque donne une orientation philosophique aux explications complémentaires dans les *dialogues pythiques*. Dans le *de def. or.* (**259**) est exposée une explication qui vise à soutenir l'existence d'une «puissance divine» rendant possible la prophétie, mais à condition que les instruments des *daimones*, l'ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα et l'ἀναθυμίασις, trouvent la κρᾶσις, qui permet l'état d'enthousiasme, à l'aide de τὸ φανταστικόν. Dans le *de Pyth. or.* (**260**) on explicite le rôle d'Apollon dans le procès, puisqu'il envoie une κίνησις à la Pythie qui lui cause des φαντασίαι lui permettant de voir l'avenir: la Pythie est devenue un simple instrument (ὄργανον) du dieu. Finalement, dans une évolution qui accompagne une des lignes d'argumentation des prêtres de l'église chrétienne contre les Grecs, celle pour laquelle «la Pythie deviendra un document vivant sur la nature démonique des dieux préchrétiens» (Sissa, 47), la voilà en proie à une vraie crise de folie causée par la pénétration par son sexe des vapeurs inspiratrices (**263. 264**). Quoi qu'il en soit, rappelons que pour les Grecs les réponses de la Pythie n'étaient point incohérentes et que l'enthousiasme ne doit pas se confondre avec l'extase et ne s'accompagne pas nécessairement de manifestations hystériques.

BIBLIOGRAPHIE: Amandry 1, 115–123; Fauth, W., *RE* XXIV (1963) 515–547 *s.v.* «Pythia»; Maurizio, L., «Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi», *JHS* 115 (1995) 69–86; Roux, 64–69; Sissa, G., *Le corps virginal* (1987) 25–94.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

252. Thgn. 1, 807. – Première mention de la Pythie: elle est une «prêtresse» du dieu (θεοῦ ἱέρεια).

253. (= **83**) Aischyl. *Eum.* 1–63. – La Pythie prononce le prologue. Elle est *mantis* du quatrième occupant de l'oracle (Gaia – Thémis – Phoebé – Apollon) et se décrit comme âgée (γραῦς, v. 38).

254. Eur. *Ion* 1320–1368. – Dialogue stichomythique entre la Pythie et Ion. Elle dit qu'elle a été «choisie entre toutes les Delphiennes» (πασῶν Δελφίδων ἐξαίρετος, v. 1323).

255. Hdt. 6, 63–66. – L'affaire de Cléomène de Sparte et les Alcméonides.

256. Diod. 16, 26. – Diodore raconte la découverte de l'oracle et la raison pour laquelle la Pythie était, à son époque, une vieille femme («affaire» d'Echécratès le thessalien, passionnément amoureux de la Pythie).

257. Plut. *de Pyth. or.* 22, 405c–d. – Prescriptions sur la conduite de la Pythie et remarques sur sa voix et ses oracles.

258. Plut. *de def or.* 8, 414b–c. – Du temps de la prospérité de l'oracle «on employait deux prophétesses qui descendaient à tour de rôle, sans parler d'une troisième qui était désignée comme suppléante. Il n'y en a aujourd'hui qu'une seule, et nous n'y trouvons pas à redire, car elle suffit aux demandes» (trad. R. Flacelière, *CUF*).

259. Plut. *de def. or.* 39–44, 431d–434c. – C'est la plus longue explication de Plutarque sur l'inspiration de la Pythie: théorie de la κρᾶσις, le πνεῦμα inspirateur et l'anathymiase.

260. Plut. *de Pyth. or.* 49–51, 437a–438d. – Explication détaillée du processus par lequel la Pythie, instrument du dieu, devient «inspirée». En tout cas à cette époque la Pythie doit demeurer «pure de toute union charnelle et complètement isolée pendant toute sa vie de tout contact et de toute relation avec des étrangers» (438c, trad. R. Flacelière, *CUF*).

261. (= **176. 200. 245**) Lukian. *bis acc.* 1. – La Pythie, au moment de prononcer les oracles, boit de l'eau «de la source sacrée» (ἱεροῦ νάματος), mâche du laurier et secoue le trépied.

262. Paus. 10, 5, 5–8. – Pythies mythiques du sanctuaire. La première a été Daphnis (au service de Gè), une des nymphes de la montagne; le serviteur de Poséidon fut Pyrcon; pour Thémis on ne connaît pas de servante, tandis que la première Pythie d'Apollon a été Phémonoé, qui fut «la première à chanter en hexamètres».

263. Orig. *Cels.* 7, 3. – La Pythie prononce les oracles sur le στόμιον de la Castalie (!) et reçoit le πνεῦμα par le sexe.

264. Io. Chrys. *in epist. ad Cor.* 61, 242, 5–6. – La Pythie s'assoit sur le trépied, les jambes ouvertes, et reçoit le πνεῦμα maléfique (πονηρόν) par son sexe: elle tombe dans une transe bachique.

265. *FDelphes* III 1, 553, 7–9. – Inscr. d'un personnage qui se proclame petit-fils de la Pythie.

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

2. Dodona

Dodona, Heiligtum des Zeus Naios und der Diona, beansprucht das älteste der Orakelheiligtümer zu sein. Dodona erscheint im Gebet des Achilleus in der *Ilias* (**266**) mit Einzelheiten, die den Griechen selbst später rätselhaft waren. Sogar der Name der tabubelasteten Orakeldiener ist in der Überlieferung unklar: Selloi oder Helloi; für letztere Form werden die *Kataloge* des Hesiod zitiert, der das Land Hellopia nennt (*fr.* 240 M./W.). In der *Odyssee* heisst es, Odysseus sei nach Dodona gegangen, um «vom Gott aus seiner hochbelaubten Eiche (*drys*) den Beschluss des Zeus zu hören» (**267**); dies entspricht eher den späteren Befunden. Der Baum, 'unter' dem die Zeusdiener wohnen, heisst 'Buche' (*phegos*) bei Hesiod (*fr.* 240 M./W.). Lokale Legende berichtet von einem sprechenden Baum (Proxenos, *FGrH* 703 F 7), Herodot von sprechenden Tauben auf der 'Buche' (*phegos*) von Dodona (**268**); eine epirotische Münze zeigt den Baum mit den Tauben (**273**). Dass eben die Priesterinnen von Dodona 'Tauben' genannt wurden, erfährt man bei Pindar (*fr.* 58 Maehler). Herodot nennt drei 'Priesterinnen', Ephoros spricht von drei 'Prophetinnen' (*prophetides*), neben denen auch Männer als Funktionsträger standen (**269**). Laut Platon wirkten die Priesterinnen in Trance, inspiriert wie Sibyllen (**270**). Auf ein Losverfahren deutet dagegen die Anekdote von einer Schale mit Losen, die ein Affe im 4. Jh. v. Chr. in Dodona durcheinanderwarf (**271**). Archäologisch ist das Heiligtum seit dem 8. Jh. fassbar; es bestand bis ins 4. Jh. n. Chr. Der monumentale Ausbau wird im wesentlichem Pyrrhos verdankt. Viele Orakel-

anfragen sind auf Bleitäfelchen erhalten, 6.–3. Jh. v. Chr. (**272**).

BIBLIOGRAPHIE: Carapanos, C., *Dodone et ses ruines* (1878); Dakaris, S. I., «Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra», in *Neue Ausgrabungen in Griechenland* (1963); *id.*, *Archaeological Guide to Dodona* (1971); Franke, P. R., «Das Taubenorakel zu Dodona und die Eiche als der Heilige Baum des Zeus Naios», *AM* 71 (1956) 60–95; Gartziou-Tatti, A., «L'oracle de Dodone. Mythe et rituel», *Kernos* 3 (1990) 175–184; Parke 1; Treadwell III, L., *Dodona, an Oracle of Zeus* (Diss. Western Michigan University 1970).

LITERARISCHE QUELLEN

266. Hom. *Il.* 16, 233–235: «Zeus, Herrscher, Du von Dodona, Pelasgischer, der Du ferne wohnst, über Dodona waltend, das winterliche, um Dich aber hausen die Selloi (Variante: Helloi), Deine Orakeldeuter, mit ungewaschenen Füssen, auf dem Boden schlafend.»

267. Hom. *Od.* 14, 327–330.

268. Hdt. 2, 55 f., vgl. Soph. *Trach.* 171 f.

269. Hdt. 2, 55, 3; Ephoros, *FGrH* 70 F 119.

270. Plat. *Phaidros* 244a; Paus. 10, 12, 10.

271. Cic. *div.* 1, 76.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

272. Bleitäfelchen von Dodona, nicht vollständig veröffentlicht: *Syll.*^{3} 1160–1166; Parke 1, 259–273; *SEG* 43, 318–341; 47, 818–822; 49, 637–641 sowie demnächst: Dakaris, S./Vokotopoulou, I./Christidis, A.-Ph., *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα ἀπὸ τὸ μαντεῖο τῆς Δωδώνης*.

BILDZEUGNISSE

273.* Münzen, AE, Epirus, 4. Viertel 4. Jh./spätestens 390 v. Chr. (Franke). – Franke 61–65 Beil. 42, 1–2. – *Vs.* Adler, auf Fels stehend. *Rs.* Eiche, in deren Wipfel eine Taube sitzt; zwei Tauben am Fuss des Baumes.

3. Didyma

Didyma ist ein mit Milet verbundenes Apollonheiligtum, fassbar seit etwa 700 v. Chr., betreut durch die Priesterfamilie der Branchiden (**274**), deren mythischer Ahn Branchos, von Apollon geliebt, ein Seher und Heiler war (*cf. LIMC* III *s.v.* «Branchos»). Didyma war durch Festprozessionen mit der Stadt verbunden (**280**). Der Pharao Necho (Hdt. 2, 159, 3) und König Kroisos (Hdt. 1, 92) machten Stiftungen, Kyros bestätigte ein Asylrecht (Tac. *ann.* 3, 63). Einzigartig ist ein Orakel für Olbia, Tochterstadt Milets, erhalten als Graffito, mit sehr eigentümlicher Tiersymbolik (**279**). Die Perserkriege brachten eine Katastrophe: Die Branchiden übten angeblich Verrat, übergaben die Schätze des Heiligtums den Persern und gingen mit Xerxes ins Exil; ihre Nachkommen wurden noch von Alexander aufgestöbert und vernichtet (**275**). Die Neubelebung kam durch Alexander und Seleukos: Die Quelle des Heiligtums kam wieder, die Gesandten Milets brachten günstige Orakelsprüche zu Alexander; dann war es eine Seherin von Didyma, die als erste den Seleukos 'König' nannte; die Apollonstatue wurde aus Persepolis zurückgebracht (**276**). Der Neubau ist eine riesige Dipteros-Halle aus Marmor, in der sich unter freiem Himmel (?) die mantische Quelle befand. Die seitlichen Treppenzugänge fallen durch ihr labyrinthisches Deckenmuster auf. Eine Schmalwand öffnet sich zu einem 'Erscheinungs-Tor', zu dem von innen eine grosse Treppe heraufführt (Parke 5). Die Kaiserzeit brachte weiteren Ausbau. Der Hauptpriester, je für ein Jahr gewählt, führte den Titel *prophetes*; daneben stand, jetzt auch inschriftlich bezeugt, eine *prophetis*, die gegebenenfalls «der Gott durch ein Orakel einsetzte» (**281**). Nach spätem Zeugnis weissagte sie, nach Askese, mit einem 'Zweig des Branchos', indem sie Füsse und Gewand aus der Quelle benetzte (**277**). Eine beträchtliche Reihe von späteren Orakeltexten liegt in Inschriften vor; im 2. Jh. v. Chr. bestand ein Orakel-Schreibbüro (χρησμογράφιον) (**282**). Das Orakel wurde noch von Diokletian befragt; ihm gab Apollon einen antichristlichen Bescheid (**278**).

BIBLIOGRAPHIE: Burkert, W., «Olbia and Apollo of Didyma: A New Oracle Text», in Solomon, J. (ed.), *Apollo. Origins and Influences* (1994) 49–60. 145–147 (= Burkert 3); Fehr, B., *Zur Geschichte des Apolloheiligtums von Didyma* (*MarbWPr* 1971/72); Fontenrose 2; Gruben, G., «Das archaische Didymaion», *JdI* 78 (1963) 78–177; Günther, W., *Die Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. IstanbMitt* Beih. 4 (1971); Hahland, W., «Didyma im 5. Jh. v. Chr.», *JdI* 79 (1964) 142–240; *IDidyma* (1958); Parke, H. W., «The Massacre of the Branchidai», *JHS* 105 (1985) 59–68 (= Parke 4); *id.*, «The Temple of Apollo at Didyma. The Building and Its Function», *JHS* 106 (1986) 121–131 (= Parke 5); Tuchelt, K., *Branchidai – Didyma* (Zaberns Bildbände zur Archäologie) (1992); Tuchelt, K., *et al.*, *Didyma* III 1: *Ein Kultbezirk an der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma* (1996); Voigtländer, W., *Der jüngste Apollontempel von Didyma. IstanbMitt* Beih. 14 (1975).

LITERARISCHE QUELLEN

274. Mythos von Branchos: Kall. *fr.* 194, 28–31; *fr.* 229 Pf.; Konon, *FGrH* 26 F 1, 33; Varro in *Schol.* Stat. *Theb.* 8, 198.

275. Strab. 11, 11, 4 p. 517 f.; 14, 1, 5 p. 634; Curtius 7, 5, 28–35; Parke 4.

276. Kallisthenes, *FGrH* 124 F 14 (= Strab. 17, 1, 43 p. 811); Diod. 19, 90, 4; die Statue: Paus. 1, 16, 3; 8, 46, 3; *LIMC* II Apollon **332**.

277. Iambl. *myst.* 3, 11: ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμενοι; vgl. ἔνθεον ὕδωρ Porph. bei Eus. *p. E.* 5, 16, 1.

278. Lact. *mort. pers.* 11: (Diocletianus) *misitque aruspicem ad Apollinem Milesium. respondit ille ut divinae religionis inimicus*... Rehm, A., «Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma», *Philologus* 47 (1938) 74–84.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

279. Graffitto, Knochenplättchen, Olbia. – Rusajeva, A. S., *VDI* (1986, 2) 25–63, hier p. 25; *SEG* 36, 694; Dubois, L., *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (1996) 93. – 525/500 v. Chr. – Der Kerntext: «7 – ein schwacher Wolf; 70 – ein furchtbarer Löwe; 700 – ein Bogenträger, freundschaftlich durch Gabe, mit der Macht eines Heilers; 7000 – ein kluger Delphin. Friede der Stadt Olbia! Ich preise sie glücklich; ich gedenke an <Mi>let.» Zur Interpretation Burkert 3.

280. *Molpoi*-Inschrift. – v. Wilamowitz-Moellendorff, U., «Satzungen einer milesischen Sängergilde», *SbBerlin* (1904) 917–931; Kawerau, G./Rehm, A., *Milet* I 3: *Das Delphinion von Milet* (1914) Nr. 133 = *Syll.*^{3} 57 = *LSAM* 50. – Um 450 v. Chr., Abschrift ca. 100 v. Chr. – Kultische Einzelheiten zur Prozession von Milet nach Didyma.

281. *IDidyma* 202–306: Propheteninschriften; dazu eine neue Inschrift von Didyma, Günther, W., *IstanbMitt* 30 (1980) 170–176 = *SEG* 30, 1286, vgl. Fontenrose 2, 192: Ehreninschrift für eine Hydrophore Platainis, 1. Jh. n. Chr., «von Urgrossmutter Tryphosa, die der Gott durch Orakel eingesetzt hat, als Klaudios Charmos der Jüngere Prophetes war.»

282. *IDidyma* 496–505: Orakeltexte; vgl. Günther (1971); Fontenrose 2, 177–244; χρησμογράφιον: *IDidyma* 31, 6; 32, 8.

4. Klaros

Apollonheiligtum im Bereich von Kolophon; im Mythos mit Kalchas und Mopsos verbunden (**71**; Paus. 7, 3, 1–4). Kult besteht seit dem 8. Jh., die Grossarchitektur ist erst hellenistisch fassbar. Einzigartig ist der Unterbau des Haupttempels, mit einem eingewölbten Doppelraum über der mantischen Wasserquelle; die unterirdischen Gänge, rechts/links sich verzweigend, ergeben eine labyrinthische Katabasis (**286**). Ein Knabe schöpfte unten im letzten Raum Wasser aus der Quelle und konnte dann weissagen (**283**). Iamblich spricht von Fasten und Konzentrationsübungen des vom Wasser trinkenden *prophetes*; viele Opferrituale gehen voraus; den Orakelgesandten ist er unsichtbar; «und nach dem Orakelsingen bekommt er sich selbst mit Mühe erst wieder in den Griff» (**284**). Inschriften nennen einen *prophetes* und einen *thespiodos*; ihre Funktion ist kontrovers: Hat Iamblich (**287**) den falschen Terminus verwendet? Der Besuch wird als ἐμβατεύειν bezeichnet und setzt eine 'Einweihung' voraus: «nachdem sie geweiht waren, stiegen sie ein» (**288**).

Viele kaiserzeitliche Inschriften zeugen für die Bedeutung von Klaros, auch für die Musikfeste durch *hymnodoi*, die der Gott sich durch seine Orakel bestellte (**289**). Die eigentliche Besonderheit des Orakels von Klaros aber ist, dass es in der Spätantike – offenbar im 3. Jh. – durch theologische Aussagen Aufmerksamkeit erregte, die auch gesammelt wurden. Besonders Verse über das unbeschreibliche Wesen des Einen Gottes werden mehrfach zitiert, auch von Christen (**285**). Erst seit 1996 gibt es eine Sammlung der Orakeltexte von Klaros (**290**).

BIBLIOGRAPHIE: Buresch, K., *Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums* (1889); De la Genière, J., *et al.*, *Cahiers de Claros* I (1992); De la Genière, J., «Claros», *REA* 100 (1998) 235–256; Eitrem; Merkelbach, R./Stauber, J., «Die Orakel des Apollon von Klaros», *EpAnat* 27 (1996) 1–53 = Merkelbach, R., *Philologica* (1997) 155–218; Parke 2; Picard, Ch., *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord* (1922); Robert, L., *Les fouilles de Claros* (1954) (= Robert 1); Robert, L., *La Carie* II (1954); Robert, J. et L., *Claros* I (1989); Robinson, T. L., *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma* (Diss. Harvard 1981).

LITERARISCHE QUELLEN

283. Plin. *nat.* 2, 232; Tac. *ann.* 2, 54; Iambl. *myst.* 3, 11 p. 124; Hinweis auf das 'geheime Wasser' auch Aristeid. *or.* 39, 15.

284. Iambl. *myst.* 3, 11 p. 125: Der Gott benützt den Propheten «der nicht bei sich ist, der nicht mitbekommt, was er sagt oder wo auf aller Erden er ist», καὶ μετὰ τὴν χρησμωιδίαν μόγις ποτὲ ἑαυτὸν λαμβάνει. Vorbereitung durch Fasten, einen Tag und eine Nacht lang, und Aufenthalt in einem für andere unzugänglichen Raum, wo das ἐνθουσιᾶν einsetzt. Weit früher scheint Lykophron 1464 (vgl. Eust. *Dion. Per.* 444) auf ekstatische Mantik zu verweisen, wenn er Kassandra eine 'Bakchantin von Klaros' nennt.

285. Bes. Merkelbach/Stauber Nr. 25–26: Tübinger Theosophie (s. **326**) und Inschrift von Oinoanda; Nr. 28: monotheistisches Orakel, Lact. *inst.* 1, 7; Macr. *Sat.* 1, 18, 19–21.

REALIA

286.• (= Divination romaine **98***) Von den Ausgrabungen in Klaros existieren nur Vorpublikationen, immerhin mit Tempelplan: Robert 1; De la Genière.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

287. *OGIS* 530: θεσπιωιδός und προφήτης. Iamblich (**284**) spricht vom προφήτης, doch sein Text weist mit χρησμωιδία eher auf den θεσπιωιδός.

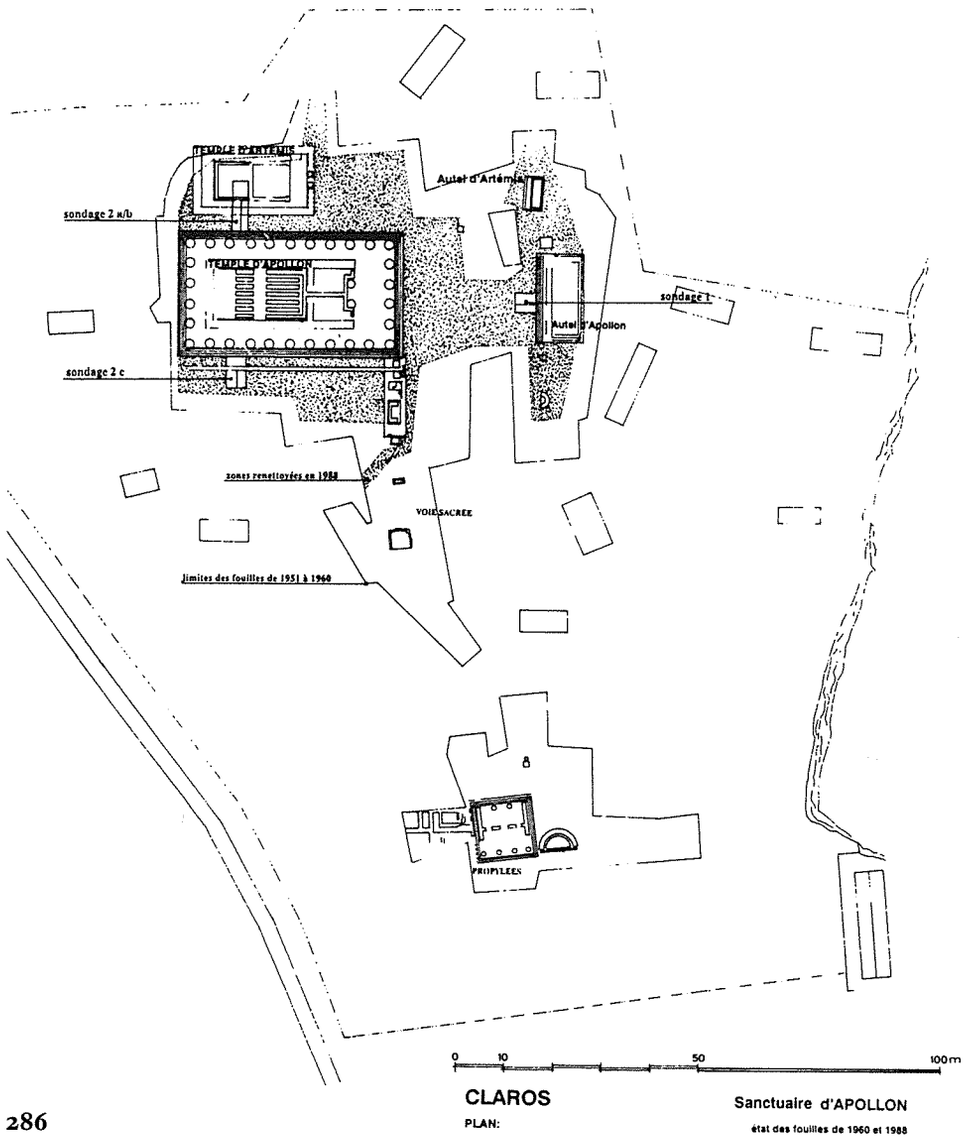
288. Gesandte von Amisos zum Orakel von Klaros, μυηθέντες ἐνεβάτευσαν: *RPh* (1898) 259; *ÖJh* 8 (1905) 155–175; 15 (1912) 36–67; *OGIS* 530; *IGRom* IV 1586, 132 n. Chr.; vgl. Picard 303–311 mit weiteren Inschriften. Dass ἐμβατεύειν im *NT* (*Kol.* 2, 18) vorkommt, macht Faszination und Aporie dieser Texte aus; s. Eitrem 66–73; Merkelbach 1997, 164.

289. Şahin, S., *EpAnat* 9 (1987) 61–72 = *SEG* 37, 957–980; Gauthier, Ph., *REG* 112 (1999) 1–36.

290. Orakeltexte von Klaros: Merkelbach/Stauber.

5. Cumae/Baiae

Die Unterweltsfahrt des Odysseus (vgl. **63–66**) ist früh schon, vielleicht bereits bei Aischylos (*TrGF* III *fr.* 273/273a), am Averner See in der Gegend von Cumae lokalisiert worden; die im Homertext genannten 'Kimmerier' (**291**) sind dann dort zu suchen. Ausführlich berichtet Ephoros von dortigen 'Kimmeriern', die in unterirdischen Grotten hausen und Fremde zu dem weit unter der Erde eingerichteten Orakel führen; sie seien allerdings inzwischen untergegangen, das Orakel be-



286

stehe an anderem Ort. Das 'unterirdische Orakel' heisst auch Kerberion (**292**). Eine 'Sibylle' von Kyme wird erstmals von einem undatierbaren Hyperochos genannt; ihr eignet ein 'unterirdisches Gemach' (**293**). Kyme/Cumae war seit 421/20 v. Chr. nicht mehr griechisch, sondern von Oskern erobert. Ein Besuch des Aeneas bei der 'Kimmerischen Sibylle' kam bei Naevius vor (**294**). Vergil stellt die Prophezeiung der Sibylle von Cumae in ihrer Grotte (**57**) und den Gang in die Unterwelt am Averner See nebeneinander (*Aen.* 6, 236 ff.); ob die Verbindung von Sibylle und Unterweltsfahrt seine Erfindung ist, steht dahin. Es gibt jedenfalls keinen zeitgenössischen Bericht über ein funktionierendes Orakel in der Gegend von Cumae/Baiae, weder in den früheren noch in den späteren Epochen. Die Landschaft war durch die Einrichtung des römischen Kriegshafens im Lucriner See samt Strassensystem durch Agrippa im Auftrag des Augustus entscheidend umgestaltet worden (Strab. 5, 4, 5 p. 245). Ein Stollenbau dieser Epoche wurde bis zu Maiuris Entdeckung allgemein als 'Sibyllengrotte' (Grotta della Sibilla) bezeichnet.

Bekannt sind heute zwei bemerkenswerte Anlagen:

1. Das Antrum von Baiae, ein kompliziertes System unterirdischer Stollen, entdeckt von Paget, bestätigt durch Hardie, Quiter, Temple (**298**); offenbar noch immer ignoriert von der Facharchäologie; darum fehlt es ganz an chronologischen Anhaltspunkten. Es lässt sich verbinden mit dem unterirdischen 'Kimmerischen' Orakel nach Ephoros (**292**).

2. Ein in halber Höhe des Burgfelsens von Cumae in den Fels gehauener Korridor ('Dromos') mit Nebenräumen, entdeckt von Maiuri 1932 (**299**), noch immer ohne eigentlich archäologische Publikation; die Datierung ist darum, zwischen 'mykenisch' und 'byzantinisch', ganz unsicher. Es

handelt sich jedenfalls um eine sehr aufwendige Anlage, die mit dem Zeugnis des Ps.-Iustin (**297**) kompatibel ist. Meist nimmt man sie als Ort eines vor-oskischen Sibyllenorakels.

Eigentümlich ist die Schilderung, wonach die Sibylle von Cumae Notizen und Namen auf Palmblätter schreibt, die dann ein Wind durcheinanderweht (**295**).

Pausanias sah eine Hydria, in der die Gebeine der Sibylle ruhten, «im Heiligtum des Apollon»; komisch parodiert von Trimalchio bei Petron als «Sibylle in der Flasche», die nicht sterben kann (**296**).

Die deutlichste Beschreibung der Sibyllengrotte von Cumae, offenbar auf Maiuris Grotte bezüglich, findet sich bei Ps.-Iustin (**297**); dabei scheint es sich um einen touristischen Besuch in der Kaiserzeit zu handeln, ohne Kult.

BIBLIOGRAPHIE: Chirassi Colombo/Seppilli; Hardie, C. G., «The Great Antrum at Baiae», *BSR* 37 (1969) 14–33; *id.*, Appendix in Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus* (1977); Maiuri, A., *The Phlegraean Fields* (1958³); *id.*, *Itinerario Flegreo* (1983); Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy* (2001); Paget, R. F., *In the Footsteps of Orpheus* (1967); Parke 3; Quiter, R. J., *Aeneas und die Sibylle. Die rituellen Motive im sechsten Buch der Aeneis* (1984); Temple.

LITERARISCHE QUELLEN

291. Hom. *Od.* 11, 14: Κιμμερίων; Varianten der Nebenüberlieferung: Χειμερίων, Κεμμερίων, Κερβερίων. Kontrovers in der modernen Wissenschaft ist vor allem die Beziehung zu den historischen Kimmeriern des 7. Jh. v. Chr.

292. Ephoros, *FGrH* 70 F 134 (= Strab. 5, 4, 5 p. 243 f.); vgl. Lykophr. 695–711; Κερβέριον ὑποχθόνιον μαντεῖον Ps.-Skymnos 236–241; μαντεῖον ἄντρον, ψυχαγωγοί Max. Tyr. 8, 2b. Nekyomanteion am Averner See: Soph., *TrGF* IV *fr.* 748, wohl schon Aischylos *Psychagogoi*, *TrGF* III *fr.* 273. 273a.

293. Hyperochos, *FGrH* 576 F 2 («Nicht vor s. IIIa» Jacoby) (= Paus. 10, 12, 8); θάλαμος κατάγειος Σιβύλλης Aristot. *mir.* 838a 6, unter Herrschaft der 'Lukaner'; von 'Oskern' spricht Ps.-Skymnos (**292**). Dazu Lykophr. 1278–1280 m. *Schol.*: Sibylle in Felsenhöhle.

294. Naevius *fr.* 12 Strzelecki und Calpurnius Piso *fr.* 41 (*HRR²* I 137) bei Lact. *inst.* 1, 6, 9 (= Varro *ant fr.* 56a Cardauns, s. **75**); *Origo* 10: *in oppido, quod vocatur Cimbarionis.*

295. Verg. *Aen.* 3, 443–452; Varro bei Serv. *Aen.* 3, 444; 7, 74; vgl. Poccetti, P., in Chirassi Colombo/Seppilli 75–105.

296. Paus. 10, 12, 8; Petron. 48, 8 (Ampelius 8, 16); «nur noch Stimme» Serv. *Aen.* 6, 321; Bronze-φακός Ps.-Iust. *coh.* 37, 3.

297. Ps.-Iust. *coh.* 37: Eine «riesige Basilika, aus einem Felsen gehauen»; drei Behälter, mit Wasser zu füllen, wo die Sibylle badete, um dann im innersten Raum, auf einem hohen Thron, die Orakel zu sprechen. Der Text stammt aus dem 4. Jh. n. Chr., s. Riedweg, Chr., *Ps.-Justin (Markellos von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione* (1994) 511–521. Vgl. auch Agathias 1, 10.

REALIA

298. Antrum von Baiae: Paget; Hardie; Quiter 142–145; Parke 3, 73 f.; Temple; kritisch Castagnoli, F., *Atti dei Convegni Lincei* 33 (1977) 78; Ogden 21 f.; ignoriert von Vanotti, G., in Chirassi Colombo/Seppilli 263–276. Das Tunnelsystem wurde von Temple begangen. Sein Befund ist mit der These einer blossen Wasserleitung nicht vereinbar.

299. Die Sibyllenhöhle im Felsen von Cumae, entdeckt von A. Maiuri; ohne eigentliche Publikation; beschrieben von Maiuri in lokalen Führern (engl. 1958³; 1983); Parke 3, 80 f.; Clark, R. J., «Vergil, Aeneid, 6, 40 ff., and the Cumaean Sibyl's Cave», *Latomus* 36 (1977) 482–495; Ogden 61–74.

6. Trophonios in Lebadeia

Trephonios/Trophonios, auch als Beiname des Zeus, scheint eine Getreide-Gottheit zu bezeichnen, die in Verbindung mit einem unterirdischen Getreidespeicher steht; der Mythos macht Trophonios zum Baumeister (*h. Hom. Ap.* 296); auch die Geschichte vom Schatzhaus und vom Meisterdieb ist damit verbunden (Paus. 9, 37, 4–7; vgl. Hdt. 2, 121). Das Orakel des Trophonios bei Lebadeia ist seit dem 5. Jh. berühmt, doch umgeben von einer Sphäre des Unheimlichen; vom 'Abstieg' (*katabasis*) in die Unterwelt ist die Rede (**300**). «Besser, nicht zu wissen als zu wissen»: Wer sich dieser Orakelstätte bedient, hat das Lachen verloren (**301**). Doch blieb das Orakel von zentraler Bedeutung (**304. 305**). Gemäss der 'Meldung' eines, der 'hinabgestiegen' war, wurde Lebadeia dem Zeus Basileus und dem Trophonios geweiht (**305**). Eine Zeitlang war der Tempel des Zeus Basileus im Trophonios-Heiligtum. Steuerprivilegien wurden von den Römern jedoch verweigert (**302**).

Einen ausführlichen Bericht, auf Grund eigener Erfahrung, gibt erst Pausanias (**303**); die viel knapperen Angaben des Philostrat über Apollonios von Tyana stimmen in der Beschreibung der Szenerie damit weithin überein: Vorbereitungen mit vielen Opfern, Bad und Geleit durch Knaben, die 'Hermes' heissen, Quellen der Lethe ('Vergessen') und der Mnemosyne ('Erinnerung'); am Abend Abstieg in einen unterirdischen 'backofenartigen' Raum, Entrückung von dort in ein Jenseits, mit 'Hören' oder 'Sehen'; Rückkehr in den gleichen Raum, dann Befragung durch die Priester auf einem 'Thron der Erinnerung'; der Klient ist in einem Zustand wie 'besessen' vor Schreck, so dass er zunächst weder sich selbst noch seine Nächsten erkennt. Vermutungen, wie das Mirakulöse realistisch aufzulösen wäre, mit Maschinen und/oder Drogen, sind möglich, aber nicht zu fundieren. Es gibt keinerlei archäologische Reste des von Pausanias beschriebenen Baus; eindrücklich ist die Herkyna-Schlucht mit ihren Quellen.

BIBLIOGRAPHIE: Bonnechère, P. et M., «Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle», *EtCl* 57 (1989) 289–302; Bonnechère, P., *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique* (2003); Clark, R. J., «Trophonius. The Manner of His Revelation», *TAPhA* 99 (1968) 63–75; Radke, G., *RE* VII A (1939) 678–695 *s.v.* «Trophonios»; Schachter, A., «A Consultation of Trophonius (IG VII 4136)», *AJPh* 105 (1984) 258–270 (= Schachter 1); *id.*, *Cults of Boiotia* III (1994) (= Schachter 2).

LITERARISCHE QUELLEN

300. Hdt. 8, 134: «zu Trephonios abzusteigen» (καταβῆναι), vgl. 1, 46; Aristoph. *Nub.* 507 f.: «wie habe ich Angst, wenn ich da hinein hinabsteige, wie zu Trophonios».

301. *nescire ea melius esse quam scire* Dikaiarchos *fr.* 17 Wehrli (= Cic. *div.* 2, 105, vgl. *fr.* 13–22); Semos, *FGrH* 396 F 10; Ps.-Nonn. *in Greg. Naz.* (ed. Nimmo Smith 1992) IV 1; XXXIX 11.

302. Cic. *nat.* 3, 49. Vgl. auch Plut. *de def. or.* 411f; 431c–d.

303. Paus. 9, 39; αὐτὸς τῶι Τροφωνίωι χρησάμενος (9, 39, 14). Philostr. *v. Ap.* 8, 19 p. 168–169. Für die Entrückung kann man auf die *Bacchanalia* verweisen, Liv. 39, 13, 13: *raptos a dis homines dici, quos machinae illigatos ex conspectu in abditos specus abripiant.* Apollonios, behauptet Philostrat, sei erst in Aulis wieder aufgetaucht.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

304. *IG* VII 3055, neuer Text: Salviat, F./Vatin, C., *Inscriptions de la Grèce centrale* (1971) 81–94; Schachter 2, 86–88; *SEG* 44, 414. – 4. Jh. v. Chr. – Liste der Besucher (καταβὰς τὸ μαντεῖον), die mehr als das Minimum gespendet haben.

305. *IG* VII 4136. – 230/225 v. Chr. – καταβὰς ἐν Τρεφώνιον ἀνάγγειλε; Schachter 1; 2, 86–88.

7. Telmissos (Telmessos, Telemessos) in Karien

Unweit Halikarnassos/Bodrum (zu unterscheiden von Telmessos in Lykien = Fethiye). Apollonorakel (*Syll.*^{3} 1044, 3), verwaltet von einem Clan der *Tel(e)messeis*; sie alle, auch Frauen und Kinder, haben die Sehergabe (**306**); von *haruspices* spricht Cicero (*div.* 1, 91). 'Urheber des Geschlechts' ist Apollon Telmesseus, laut einer am Ort gefundenen Inschrift (**307**). Orakel der *Telmesseis* waren bedeutend für das lydische Sardes (Hdt. 1, 76, 3; 1, 84, 3) und für das phrygische Gordion, wo jener Wagen samt 'Knoten' auf ihre Weissagung zurückgeführt wird (Arr. *an.* 2, 3). Aristandros, der Seher Alexanders (vgl. Abschnitt **B**), war ein *Telmesseus*.

BIBLIOGRAPHIE: Harvey, D., «Which Telmessos?», *Kernos* 4 (1991) 245–298.

LITERARISCHE QUELLEN

306. Arr. *an.* 2, 3, 3: Sehergabe auch für Frauen und Kinder. – Wenig ist fassbar von der Komödie Τελεμησσῆς des Aristoph., *PCG* III 2 *fr.* 541–555. Ein Seher von Telemessos auch Poseidippos 34 Austin/Bastiniani.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

307. Inschrift, die zugleich die Lokalisierung von Telmissos sichert: *JHS* 14 (1894) 373–380; um 200 v. Chr.: Apollon Telmesseus 'Urheber des Geschlechts' (ἀρχηγέτης τοῦ γένους).

8. Thesproter, Ephyra

Die Unterweltsfahrt des Odysseus ist möglicherweise schon sehr früh in der Gegend von Epirus lokalisiert worden; dort ist ein Ort Cheimerion bezeugt, vor allem aber der Fluss Acheron und der 'Acherusische See' (**308**). Der Name 'Thesproter' bezeichnet wohl überhaupt die Hüter eines Orakels. Odysseus spricht in seinen Lügengeschichten wiederholt von einem Aufenthalt bei den Thesprotern; die Fortsetzung der *Odyssee* lässt ihn zu den Thesprotern auswandern (*Telegonia*, Bernabé, *PEG argum.* 1); man hat auch eine *Thesprotis* als eine der Quellen der *Odyssee* konstruiert. Auch die Katabasis des Theseus wird bei den Thesprotern lokalisiert (Paus. 1, 17, 4, vgl. Plut. *Thes.* 31. 35).

Hauptzeugnis aus historischer Zeit, doch im Nebel der Legendenbildung, ist die Anfrage des Tyrannen Periandros von Korinth (um 600 v. Chr.) an seine verstorbene Frau Melissa, ein unauffindbares Schatz-Depot betreffend; die Tote erscheint und spricht (**309**).

Unweit der Küste hat S. I. Dakaris ein merkwürdiges Gebäude ausgegraben, mit Polygonalmauern, mäandrischem Zugang und einem Raum mit Tonnengewölbe im Zentrum; Dakaris deutet dies mit vielen Einzelheiten als das Totenorakel, hat aber weder literarische noch epigraphische Quellen zur Stütze seiner Interpretation. Die Bauten stammen aus dem Ende des 4. Jh. v. Chr.; 168 v. Chr. wurden sie zerstört. Für den Tourismus wird der Ort seither als *Nekromanteion* angeboten. Es ist aber durchaus möglich, dass es sich um ein profanes 'Turmgehöft' handelt (Baatz).

BIBLIOGRAPHIE: Aupert, P., «Chronique des fouilles en 1975», *BCH* 100 (1976) 632–634; Baatz, D., «Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus)», *AM* 97 (1982) 211–233; *id.*, «Wehrhaftes Wohnen. Ein befestigter hellenistischer Adelssitz bei Ephyra (Nordgriechenland)», *AntW* 30 (1999) 151–155; Dakaris, S. I., «Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra», in *Neue Ausgrabungen in Griechenland*, *AntK* Beih. 1 (1963) 51–55; *id.*, *The Nekyomanteion of Acheron*^{2} (1996) (Touristenführer); *id.*, *Altertümer von Epirus: Das Todesorakel von Acheron. Ephyra – Pandosia – Kassope* (Athen o.J.); Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy* (2001).

LITERARISCHE QUELLEN

308. Cheimerion: Thuk. 1, 30, 3; 1, 46, 3–5 (Lesart Cheimerioi *Od.* 11, 14, s. **291**); Thesproter, Fluss Acheron: Hdt. 5, 92 η; Acheron, Acherusischer See Thuk. 1, 46, 3–5; Paus. 1, 17, 5 fügt noch einen Fluss Kokytos hinzu. Offenbare Konfusion von Averner See und Thesprotis findet sich später in einer Fassung vom Tod des Orpheus, Paus. 9, 30, 6.

309. Hdt. 5, 92 η; vgl. Abschnitt **A.8**.

REALIA

Das 'Nekromanteion' nach Dakaris; doch vgl. Baatz; Ogden 19–21; 43–60.

9. Sonstige Orakel

Nur wenige Einzelheiten sind bekannt von

– Abai, schon von Kroisos befragt (Hdt. 1, 46; dazu 8, 27; 8, 33; 8, 133), bei Sophokles (*Oid. t.* 900) als eines der wichtigsten Orakel genannt, im Perserkrieg und dann wieder im Heiligen Krieg des 4. Jh. zerstört (Diod. 16, 58; Paus. 10, 35, 2–4).

– Aigeira in Achaia. Die Priesterin der Gaia (*Terra*) trinkt Stierblut, ehe sie in eine Höhle (*specus*) hinuntersteigt, um Orakel zu geben (Plin. *nat.* 28, 147).

– Demetrias am Pagasäischen Golf, Heiligtum des Apollon Koropaios. Ein Volksbeschluss (*IG* IX 2, 1109 = *Syll.*^{3} 1157; um 100 v. Chr.) legt eine neue, festliche Ordnung für das Orakel fest, das 'alt' und für Gemeinde und Private erfolgreich sei; Honoratioren führen den Vorsitz, die Orakelsuchenden reichen Täfelchen (πινάκια) ein, die über Nacht versiegelt im Heiligtum bleiben. Ein Tamariskenzweig spielt eine Rolle (Nik. *Ther.* 612–614).

– Ismenion, Heiligtum des Apollon Ismenios (Hismenios?) in Theben; Weissagung aus Brandopfer, aus 'mantischer Asche' (Soph. *Oid. t.* 21 mit *Schol.* = Philochoros, *FGrH* 328 F 193; Hdt. 8, 134).

– Mallos in Kilikien, Traumorakel des Amphilochos. Münzen: *ΘΕΟΥ ΑΜΦΙΛΟΧΟΥ* (s. *LIMC* I Amphilochos **4–10***). Plut. *de def. or.* 434d–e; Paus. 1, 34, 4: «am wenigsten täuschend (ἀψευδέστατον) unter den Orakeln meiner Zeit»; Dio Cass. 72, 7, 1.

– Olympia, Iamiden, s. Abschnitt **B**.

– Patara, Lykien, Apollonheiligtum, berühmt durch Hdt. 1, 182: Eine *promantis* wird im Tempel eingeschlossen, um den Gott zu empfangen. προφήτης τοῦ πατρώιου Ἀπόλλωνος *TAM* II 420; Pomp. Mela 1, 15, 82.

– Ptoon, bei Akraiphion in Böotien, Apollon Ptoos (Hdt. 8, 135; s. Abschnitt **A.7**; Paus. 9, 23, 6).

– Sura in Lykien, Fischorakel: Polycharmos, *FGrH* 770 F 1 (= Athen. 8, 333d–f; dazu Ail. *nat.* 8, 5; Plut. *de soll. an.* 976c). – Süsswasserwirbel am Meeresstrand, die Orakelsuchenden werfen zwei Holzspiesse mit je 10 Fleischstücken hinein, Fische kommen; der *prophetes* berichtet über die Arten der Fische und ihr Verhalten dem Priester, der im heiligen Hain sitzt; der gibt den Orakelspruch.

– Tegyra in Böotien, Tempel des Apollon Tegyraios, mit Mythos von der Geburt des Gottes; das Orakel war im 5. Jh. v. Chr. bedeutend, doch laut Plutarch «vor nicht allzu langer Zeit» erloschen (Plut. *Pel.* 16; *de def. or.* 412b–d; vgl. Kallisthenes, *FGrH* 124 F 11).

Als aussergriechisches Orakel ist das des Ammon in der Oase Siwa früh in den Blick der Griechen getreten, eher noch von Kyrene als von Ägypten aus. Pindar erwähnt es (*P.* 4, 16; 'Hymnen' *fr.* 36); Herodot (2, 54–57) erzählt von einer komplizierten Verbindung mit Dodona. Weltgeschichtlich berühmt ist es später durch Alexanders Besuch geworden. Es war ägyptischer Tempel- und Priesterkult, die Orakelmitteilungen erfolgten durch Bewegungen eines getragenen Schiffs. S. Abschnitt **A.5**.

WALTER BURKERT

10. Würfel- und Losorakel

Diese Orakelmethode benutzt vorverfertigte Antworten, die zumeist in Hexameterform geschrieben waren. Die Antwort ist das 'zufällig' erreichte Resultat entweder einer Reihe von Würfen mit Würfeln oder mit Astragaloi oder eines oft durch eine Drittperson gezogenen Loses. Würfel- und Losorakel sind in vielen Kulturen verbreitet. Würfelorakel sind besonders in Griechenland, Losorakel vor allem in Italien bezeugt.

1. In Griechenland wurde zumeist mit mehreren Astragaloi gewürfelt. Eine ausführliche Beschreibung eines solchen Orakels in einem Heiligtum des Herakles in Achaia gibt Pausanias (**310**): die funktionell wichtigen Bestandteile sind zum einen die Astragaloi, die hier von Opfertieren stammen, zum andern der Pinax ('Tabelle') mit den fertigen Antworten. Eine grössere Anzahl solcher Pinakes sind epigraphisch erhalten; sie stammen fast alle aus demselben geographischen Raum, Pamphylien und seinem Hinterland in Westlykien, Phrygien und Pisidien, und aus derselben Zeit, dem 2. Jh. n. Chr. (**313**). Diese Pinakes – oft monolithische Pfeiler von beachtlicher Grösse – wurden zumeist auf der Agora aufgestellt; in wenigen Fällen sind sie in die Wand eines Heiligtums in Agoranähe oder in die Stadtmauer neben einem Stadttor eingeschrieben. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird mit fünf Astragaloi gewürfelt, in wenigen Fällen mit sieben. Die Tabelle ordnet die Orakel in der aufsteigenden Summe der Würfe an; dabei werden sowohl die Summe wie die Reihenfolge der Würfe aufgelistet, nicht zuletzt zur Unterscheidung von verschiedenen Reihen mit derselben Summe. Jeder Wurfreihe ist eine Gottheit oder eine Personifikation und ein Orakeltext zugeordnet, wobei die Beziehung zwischen Orakel, Gottheit und Wurfreihe nicht immer klar ist. Die Orakel geben sich als von Apollon gesprochen und durch Hermes vermittelt; ihr Inhalt hat mehrheitlich mit Handel und Reisen, der Domäne des Hermes (Agoraios), zu tun.

Die Texte dieser Pinakes sind engstens miteinander verwandt und leiten sich möglicherweise von einem in Buchform verfassten Text her. Jedenfalls lässt sich weit später eine lateinische, christianisierte Variation derselben Texte fassen, jetzt freilich für sechsseitige kubische Würfel (**311**).

2. Die Verbreitung solcher Astragal-Orakel über den durch die Inschriften abgesteckten Raum hinaus ist schwer zu fassen. Kaiserzeitliche Mün-

zen stellen gelegentlich Kinder mit Astragaloi vor dem Bild einer Gottheit dar (**316**): falls es sich um Orakel handelt, wird man sich die Kinder als die Medien des Orakels vorstellen müssen, entsprechend dem Knaben, der in Praeneste (Cic. *div.* 2, 86; **317**) oder Ostia (**318**) Lose zog, oder den Kindermedien der Zauberpapyri (Johnston, S. I., «Charming Children. The Use of the Child in Ancient Divination», *Arethusa* 34 [2001] 91–117). Weit älter ist Pindars Erzählung vom Seher Mopsos, der «durch Vögel oder Lose» den Argonauten ihr Orakel gab; Pindars Scholiasten verstehen die Lose als Astragaloi (**312**).

Ein ägyptischer Papyrus schliesslich (Brit. Mus. cxxi) enthält ein Würfelorakel mit drei sechsseitigen Würfeln, deren Summe auf einen Homervers als Orakelantwort führt (Ὁμηρομαντεῖον); rituelle Einzelheiten fehlen (*PGM* VII 1–48, 3. Jh. n. Chr.), doch folgt eine Liste von Tagen und Tageszeiten, die günstig oder ungünstig zur Divination sind (*ibid.* 155–168).

3. Verwandt mit den Würfelorakeln sind die ebenfalls kleinasiatischen und kaiserzeitlichen Buchstabenorakel, die ebenfalls epigraphisch bezeugt sind (**314**). Es sind gewöhnlich vierundzwanzig alphabetisch angeordnete Hexameter von Alpha bis Omega; jeder Hexameter ist ein in sich geschlossener Orakeltext. Wie der Ratsuchende sein Orakel fand, ist unklar; ein vierundzwanzigseitiger Würfel mit allen Buchstaben des Alphabets, wie vorgeschlagen, scheint etwas unwahrscheinlich, da ein solcher Würfel relativ unstabil sein musste; die Verwendung anderer Würfel, wie etwa im ägyptischen Homeromanteion (s.o.), ist wenig wahrscheinlich, da nirgends Zahlenwerte gegeben sind und die Buchstabenreihe auf eine Zahlenreihe von 1–24 führen würde.

Die verschiedenen Texte sind loser untereinander verwandt als diejenigen der Hauptgruppe der Astragaloi-Orakel: sie haben eine wechselnde Anzahl von Orakelversen gemeinsam. Sie sind mit verschiedenen Gottheiten verbunden: mit Apollon und Hermes (Adada) oder mit Apollon allein (Hierapolis in Phrygien), aber auch mit Aphrodite (Soloi) und Sarapis (Tymbriada in Pisidien).

4. In Griechenland werden Losorakel (Orakel durch ψῆφοι oder θριαί) als geringwertig und unzuverlässig eingeschätzt im Vergleich zur Kunst der Seher – wenigstens in der Aussage der Mythen, aber auch im Verständnis Ciceros (*div.* 2, 85). Apollon wird der Vers zugeschrieben: «Es gibt viele Loswerfer, aber bloss wenige Seher» (Steph. Byz. *s.v.* Θρῖα). Im Tausch gegen die Syrinx gab er Hermes die Mantik durch Lose (Apollod. *bibl.* 3 [115] 10, 2), oder er brachte Zeus dazu, die von Athena erfundene Losmantik unzuverlässig zu machen (Philoch., *FGrH* 328 F 195; Steph. Byz. *s.v.* Θρῖα; Zenobius *cent.* 5, 75). Dennoch wurden Lose gelegentlich und spät mit Delphi (vgl. Suda *s.v.* Πυθώ; Hyg. *fab.* 140) verbunden, und die Anekdote, dass der Affe des Molosserkönigs die dodonäischen Lose verwirrte (**271**), verbindet die Methode auch mit Dodona. Genaueres freilich ist nicht mehr fassbar.

5. Demgegenüber sind Losorakel die geläufigste mantische Form in Italien (s. etr. Teil). Das berühmteste italische Orakel, dasjenige der Fortuna Primigenia in Praeneste (Palestrina), leitet seine in archaischen Lettern in Eichenholz eingeschriebenen Lose von einem gewissen Numerius Suffustius her, der sie, durch wiederholte Träume aufgefordert, im Innern eines Steines fand; sie wurden in einer Truhe aus dem Holz eines Ölbaums aufbewahrt, der an der Stelle des späteren Tempels wuchs und aus dem plötzlich Honig geflossen war (Cic. *div.* 2, 85 f.). Die Lose wurden von einem unmündigen Knaben gezogen (Cic. *div.* 86; Tibull. 1, 3, 11 f.; **317**) und wohl anschliessend von einem Tempelangehörigen (Priester oder *sortilegus*) gelesen und gedeutet (**315**). Zahlreiche andere Losorakel sind inschriftlich, literarisch oder (selten) ikonographisch belegt (eine Übersicht gibt Champeaux). Besonders interessant ist die Weihung eines Haruspex an Hercules aus seinem Tempel in Ostia: das Relief stellt die Auffindung der Kultstatue und die Stiftung des (literarisch nicht belegten) Losorakels dar (**318**).

BIBLIOGRAPHIE: Brixhe, C./Hodot, R., *L'Asie Mineure du nord au sud* (1988) 134–164; Cartelle, M., «Las 'Sortes Sanctorum'. La adivinación del porvenir en la Edad Media», in Pérez González, M. (ed.), *II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (1998) 111–132; Champeaux, J., «Sors oraculi. Les oracles en Italie sous la République et l'Empire», *MEFRA* 102 (1990) 271–302; Grottanelli, C., «La cléromancie ancienne et le dieu Hermès», in Cordano, F./Grottanelli, C. (ed.), *Sorteggio publico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna. Atti della Tavola Rotonda, Univ. Milano, Dipartimento di scienze dell'antichità 2000* (2001) 155–195; Heinevetter, F., *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien* (1912); Nollé, J., «Südkleinasiatische Würfelorakel in der römischen Kaiserzeit», *AntW* 18.3 (1987) 41–49; Ritti, T., «Oraculi alfabetici a Hierapolis di Frigia», *Misc. greca e romana* 14 (1989) 245–286.

LITERARISCHE QUELLEN

310. Paus. 7, 25, 10. – Grotte des Herakles Buraikos bei Bura in Achaia am Fluss Buraikos: «(Herakles) besitzt ein Orakel mit einer Liste und mit Astragaloi. Wer auch immer den Gott um Rat fragt, betet vor dem Bild, nimmt danach vier Astragaloi (viele liegen um das Bild herum) und würfelt auf einem Tisch; zu jeder Kombination von Würfen gibt die Liste eine leicht auffindbare Erklärung».

311. Für die *Sortes Apostolorum* vgl. Rendel Harris, J., *The Adnotatores of the Codex Bezae* (1901) Appendix B (pp. 117–126); ein verwandter Text aus einem codex Monacensis des 10. Jh. in Winnefeld, H., *Sortes Sangallenses Ineditae* (Diss. Bonn 1887). Eine Edition des gesamten handschriftlichen Bestands wird von W. Klingshirn vorbereitet; vgl. unterdessen seine hervorragende Diskussion, «Defining the Sortes Sanctorum. Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination», *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 77–130.

312. Pind. *Pyth.* 4, 189–191; *Schol.* Pind. *Pyth.* 4, 338 verallgemeinert: «Auf den heiligen Tischen lagen Astragaloi, mit denen man würfelte, um ein Orakel zu erhalten.»

EPIGRAPHISCHE ZEUGNISSE

313. Die kleinasiatischen Astragaloi-Inschriften zerfallen in zwei Gruppen, je nachdem, ob fünf oder sieben Astragaloi benutzt wurden:

Fünf Astragaloi: **a.** Anabura in Pisidien: Sterrett, J. R. S., *Pap. Am. School Athens* 3 (1888) Nr. 339–342 (Kaibel, G., *Hermes* 23 [1888] 339–342); *MAMA* 8 Nr. 391. – **b.** Attaleia/Adalia in Pamphylien: Hirschfeld, G., *SbBerlin* (1875) 716 (*EpGr* Nr. 1038); Woodward, J., *JHS* 30 (1910) 260. – **c.** Hamaxia in Kilikia Tracheia: Bean, G. E./Mitford, T. B., *Journeys in Rough Cilicia 1964–1968. DenkWien* 102, *Erg.-Bände zu den TAM* 3 (1970) Nr. 53; Nollé, J., *ZPE* 48 (1982) 276 f. – **d.** Kremna in Pisidien: *ICentral Pisidia* Nr. 5. – **e.** Laodikeia ad Lycum in Phrygien: *ILaodikeia* I Nr. 69. – **f.** Marmareis/Saracik in Lykien: *TAM* II 3 Nr. 1222. – **g.** Ormeleis in Pisidien: Cousin, G., *BCH* 8 (1884) 496–508; Sterrett, J. R. S., *Pap. Am. School Athens* 2 (1887) Nr. 56–58; *CMRDM* IV p. 53 (*SEG* 31 [1981] 1285). – **h.** Perge in Pamphylien, Agora: *IPerge* I Nr. 205. – **i.** Perge in Pamphylien: Ormerod, H. A., *JHS* 32 (1912) 270–276; *IPerge* Nr. 207. – **k.** Sagalassos in Pisidien: Graf Lanckoronski, K., *Die Städte Pamphyliens und Pisidiens* II: *Pisidien* (1892) 139. – **l.** Takina/Yarasli in Phrygien: *CIG* 3956c (*EpGr* Nr. 1041); Ramsay, W. M./Smith, A. H., *JHS* 8 (1887) 260 Nr. 50. – **m.** Termessos in Lykien: *TAM* III 1, 34. – **n.** Tyriaion in Lykien (Cabalis): Petersen, E./von Luschan, F., *Reisen im südwestlichen Kleinasien* II: *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* (1889) 174 Nr. 224a–c; Naour, Chr., *Tyriaion en Cabalide. Épigraphie et géographie historique* (1980) 23–36. – **o.** Etwas verschiedener Text und bloss abstrakte Wesenheiten, keine Götter: Antiochia ad Cragum in Cilicia Tracheia: Bean, G. E./Mitford, T. B., *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963. DenkWien* 85 (1965) Nr. 42.

Sieben Astragaloi: **p.** Selge in Pisidien: *ISelge* Nr. 4. – **q.** Termessos in Lykien, Stadtmauer: *TAM* III 1 Nr. 35. – **r.** Perge in Pamphylien, Theater: *IPerge* I Nr. 206 (unklar, da stark fragmentiert).

314. Die bekannten Buchstabenorakel sind bloss lose miteinander verwandt; die Liste aus Brixhe/Hodot 134–164: **a.** Hierapolis Phrygiae: Guarducci, *EpGr* IV 100–105. – **b.** Oinoanda in Lykien (unediert). – **c.** Olympos in Lykien: *TAM* II 3, 947. – **d.** Olympos in Lykien: *TAM* II 3, 953 (fragmentarisch). – **e.** Adada in Pisidien: *EpGr* Nr. 1040; Kaibel, G., *Hermes* 23 (1888) 540 f. (Felsinschrift). – **f.** Soloi auf Zypern: *SEG* 18 (1962) Nr. 592 (fragmentarisch). – **g.** Aspendos in Pamphylien: Brixhe/Hodot Nr. 45 (fragmentarisch). – **h.** Tymbriada in Pisidien: a.O. Nr. 46 (engstens verwandt mit **f**).

315. *CIL* XIV 2989 (*ILS* 6254) aus Praeneste gibt eine Ämterliste, welche neben *praefectus fabrum, aedilis, duovir, flamen divi Augusti* auch diejenige eines *sortilegus Fortunae Primigeniae* umfasst, welches der Geehrte wohl als Erwachsener innehatte. *CIL* XIV 3003 (*ILS* 6255) (hadrianisch) ist die Dedikation eines *sacerdos Fortunae Primig(eniae).*

BILDZEUGNISSE

316.* Münzen mit zwei astragalspielenden Kindern vor einem Götterbild weisen vielleicht auf ein Astragalorakel: **a.*** AE, Hypaipa, Gordian III. (238–244 n. Chr.), Gallienus (253–268 n. Chr.). – *BMC* Lydia 118, 59–60 Taf. 12, 11; Imhoof-Blumer, F., *Lydische Stadtmünzen* (1897) 83 Nr. 21 Taf. 4, 13. – *Rs.* Zwei Knaben vor Kultbild der lokalen Artemis Anaitis. – **b.*** (= *LIMC* IV Hera **158***) AE, Samos, Caracalla (198–217 n. Chr.), Salonina (259–260 n. Chr.). – *BMC* Ionia 396, 391 Taf. 37, 18; *SNG* Copenhagen 1742. – *Rs.* Zwei Kinder vor Kultbild der Hera. – **c.*** AE, Ephesos, Geta (209–212 n. Chr.), Gordian III. (238–244 n. Chr.), Philippus iun. als Caesar (244–247 v. Chr.). – *BMC* Ionia 87–88, 283–285; *SNG* v. Aulock 1913. 1914. 7876. – *Rs.* Zwei Kinder vor der ephesischen Artemis. – Zweifelhaft: **d.** AR, Tarsos, um 350 v. Chr. – Imhoof-Blumer, F., *MGr* 365–366 Nr. 53; *BMC* Lycaonia etc. lxxx–lxxxi Taf. 40, 11. – *Rs.* Mädchen spielt mit Astragaloi vor einer Pflanze. *Vs.* Sitzende Athena oder Kopf der Athena oder Kopf eines Bartlosen: das wechselnde Bild der Vs. kann nahelegen, dass wir es nicht mit einem bestimmten Loskult, sondern mit einem Alltagsbild zu tun haben.

317.* (= *LIMC* VII Sibyllae **6**) AR Denar, Rom, M. Plaetorius Cestianus, 69 v. Chr. – Crawford, *RRC* 405/2 Taf. 50, 10. – *Rs.* Knabe, frontal, ein Täfelchen (Los) mit der Inschr. *SORS* haltend. *Vs.* Weiblicher Kopf (Fortuna oder Sibylle).

318. (= I 2 d Weihgeschenke, röm. **474***, = *LIMC* IV Herakles **18. 1399**) Relief, Kalkstein. Ostia, Mus. Ostiense 157. – Helbig⁴ IV Nr. 3103 (E. Simon); Simon, *GRöm* 78–80 Abb. 105. – Spätrepublikanisch. – Dem Hercules geweiht vom Haruspex C. Fulvius Salvis. Die l. Seite fehlt. R. ziehen sechs Fischer ein Netz an Land, in dem die (spätarchaische?) Statue eines gepanzerten und keulenschwingenden Hercules steht, daneben eine Truhe. In der Mitte steht die Truhe auf einem Sockel, und der gepanzerte Hercules zieht ein Los mit der Inschr. *[S]ORT(ES) H(ERCULIS)* aus der geöffneten Truhe und reicht es einem Knaben. L. der Truhe steht ein junger Mann in kurzer Toga, der Dedikant, der ein Lostäfelchen nach l. zu einem verlorenen Empfänger reicht.

FRITZ GRAF

D. Orakelbücher

Seit es Schrift gibt, besteht das Anliegen, Orakel schriftlich und damit genau festzuhalten. Es ist dies ein Interesse weniger der Orakel selbst als der

Klienten, zumal wenn es sich um Herrscher oder politische Gruppen handelt: Über Orakel zu verfügen, bedeutet Autorität und Macht und damit scheinbare Sicherheit. Schon der Phäakenkönig Alkinoos in der *Odyssee* kennt 'vom Vater her' einen wichtigen – zu spät beachteten – Orakelspruch (παλαίφατα θέσφατα, *Od.* 13, 172–178). Orakelbücher scheinen entsprechende Macht auf die Dauer zu garantieren (vgl. *Schol.* Eur. *Phoen.* 839; Hdt. 8, 135, 2). Dass schriftliche Dokumente gerade nicht fälschungssicher sind, stellt sich freilich rasch heraus:

Laut Naevius (*fr.* 13 Morel) hätte bereits dem Anchises Aphrodite eine Orakelsammlung übergeben. Den vordorischen Temeniden von Argos soll Orakel-Wissen zur Macht verholfen haben (Nikolaos, *FGrH* 90 F 30). Das älteste einigermassen fassbare Beispiel ist die Sammlung der Orakel des Musaios im Auftrag der Peisistratiden durch Onomakritos; eben dabei ist von Fälschung und Entlarvung der Fälschung die Rede. Die Sammlung kam dann gleichsam als Beutegut nach Sparta (**319**). Die Parodie der gehüteten Orakelsammlung, hier von Bakis, liefert Aristophanes in den 'Rittern' (**320**); 'nimm das Buch' ist die Beteuerungsformel des Orakelpriesters (χρησμολόγος) in Aristophanes' *Vögeln*, bar jeder Autorität. Und doch versuchte angeblich Lysandros, mit Hilfe eines 'Sohnes des Apollon' geheime Orakel aus Delphi in seinen Besitz zu bekommen (**321**).

Auf Alter und kulturellen Hintergrund der Orakelsammlungen verweist die Tatsache, dass sie fast durchweg in homerischen Hexametern verfasst sind. Darum wurde Phemonoe, die mythische erste Pythia, auch zur 'Erfinderin' des Hexameters (Paus. 10, 5, 7). Dass Herodot eine Sammlung delphischer Orakel benützt, ist nicht beweisbar.

Am bedeutendsten im 5. Jh. v. Chr. erscheint Bakis (**320**), angeblich aus Böotien, inspiriert von den Nymphen; er ist nur rudimentär als mythische Gestalt gezeichnet – manche wollten drei Bakides unterscheiden (Theop., *FGrH* 115 F 77) –, präsent aber ist er eben durch sein Buch oder seine Bücher. Bakis wird regelmässig benützt von Herodot, der gegen Zweifler ausdrücklich die Autorität des Bakis verteidigt (**381**), er ist omnipräsent bei Aristophanes; vor allem sein Spruch, Athen werde 'Adler in den Wolken' sein, war sehr populär geworden. Epameinondas liess sich bei der Neugründung von Messene (370 v. Chr.) durch Bakis-Sprüche unterstützen; noch dem Pausanias lagen Bakis-Texte vor (**322**).

Orakelsammungen waren ferner im Umlauf unter dem Namen von

– Orpheus (Kern, *Orph. F. fr.* 332 = Philoch., *FGrH* 328 F 76–77). Im Vasenbild diktiert der Kopf des getöteten Orpheus, was ein Knabe aufschreibt (**334**). Ein *'Testament des Orpheus'* mit Widerruf des Polytheismus und Verkündigung des Monotheismus ist erhalten; es dürfte in jüdischen Kreisen Alexandreias um 200 v. Chr. verfasst sein (**323**).

– Musaios (**319**): Einige Verse, auf Aigospotamoi bezogen, bei Paus. 10, 9, 11.

– Hesiod: 'Mantische Hexameter' lagen dem Pausanias vor (9, 31, 5), dazu 'Ausführungen bei monströsen Erscheinungen (*terata*)'; Hesiod habe seine Mantik von Akarnanen gelernt.

– Melampous, eine wichtige Figur des Mythos (oben Abschnitt **B**); ein Buch *Über terata und Zeichen* nennt Artemidor (3, 28);

– Amphiaraos (oben Abschnitt **B**; **34. 45**); Pausanias distanziert sich von einem Buch, das der Fremdenführer im Amphiaraos-Heiligtum anbietet (1, 34, 4).

In der späthellenistischen Zeit treten Nichtgriechen als Verfasser von Orakelbüchern in den Vordergrund, neben den 'Sibyllen' vor allem Hystaspes, ein iranischer König, und Ostanes, ein iranischer 'Magier' (**324**); später und sehr viel einflussreicher waren die *'Chaldäischen Orakel'*, von einem gewissen Iulianos um 200 n. Chr. verfasst; sie vertreten eine quasiphilosophische Theologie und werden von den Neuplatonikern wie eine Heilige Schrift behandelt; besonders Proklos hielt sie für eines der wichtigsten Bücher der Welt (**325**).

Erhalten ist eine späte Sammlung *'Orakel der griechischen (d.h. heidnischen) Götter'*, die sog. *'Tübinger Theosophie'* (**326**).

Ein Sonderfall sind die Sibyllinen:

1. Eine Sammlung von *libri Sibyllini* war in Rom in republikanischer Zeit vorhanden. Die Legende erzählt, wie sie von einer geheimnisvollen Frau – vielleicht der Sibylle von Cumae – dem König Tarquinius Superbus überbracht worden waren (**327**). Die Schriften wurden dann im Tempel des Iuppiter Capitolinus verwahrt; nur ein eigens dazu bestelltes Gremium, seit 367 v. Chr. *Xviri*, seit Sulla *XVviri*, durfte nach Senatsbeschluss die Bücher befragen (**328**). Die älteste offizielle Befragung ist für 496 v. Chr. überliefert (Dion. Hal. *ant.* 6, 17). Die Sibyllinischen Orakel bestimmten u.a. die Einführung des Aesculapius-Kultes 292 v. Chr. (Liv. 10, 47, 6 f.), aber auch Menschenopfer (Wissowa, *Religion* 420 f.) in republikanischer Zeit.

Diese Texte waren griechische Hexameter; sie schrieben zumeist in der Formel «Aber wenn..., dann...» rituelle Massnahmen vor, *sacrificia* und *procurationes*. Zur Sicherung des Versbestandes waren die Texte mit Akrosticha versehen (Cic. *div.* 2, 112; Varro bei Dion. Hal. *ant.* 4, 62, 6). Alte Stücke aus der hellenistischen Epoche sind bei Phlegon erhalten (**329**).

Die römische Sammlung verbrannte im Bundesgenossenkrieg und wurde 76 v. Chr. aus Erythrai ersetzt (**330**). In den folgenden Jahren erscheint die *Sibylla* auf römischen Münzen (**335**). Die Sibyllinen wurden in die Tagespolitik gezogen, bes. mit dem für Caesar verwendeten Spruch, nur ein 'König' könne die Parther besiegen (Suet. *Iul.* 79; Plut. *Caes.* 60; Cic. *div.* 2, 110; Cass. Dio 44, 15, 2). Die bedeutendste Nachwirkung entfaltete die

Vierte Ekloge Vergils (41 v. Chr.) mit der Verkündung der Geburt des Kindes und der Rückkehr des Goldenen Zeitalters, auf Grund eines *Cumaeum Carmen*. Augustus hat dann die Sammlung ins Apolloheiligtum auf dem Palatin aufgenommen und damit noch strikterer Kontrolle unterstellt (Suet. *Aug.* 31, 1; Serv. *Aen.* 6, 72). Mit Berufung auf ein Sibyllinisches Orakel veranstaltete Augustus 17 v. Chr. seine Saekularfeier (**331. 333**). Die Sibyllinen wurden noch von Maxentius vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312 n. Chr.) benützt (Zos. 2, 16, 1), auch von Julian vor seinem Parther-Feldzug (363 n. Chr., Amm. 23, 1, 7); als eben damals der Palatinische Tempel verbrannte, wurden die *carmina* noch einmal gerettet (Amm. 23, 3, 3). Endgültig verbrannt wurden sie unter Stilicho um 402 (Rut. Nam. 2, 52–60).

2. Wie Orpheus wurde die Sibylle in die Verkündung des jüdisch-christlichen Monotheismus einbezogen. Sie soll 'Einen Gott' verkündet haben (Varro *ant. fr.* 56a Cardauns bei Lact. *inst.* 1, 6, 14). Handschriftlich erhalten ist eine Sammlung von Sibyllenorakeln in 14 Büchern, die in Auswahl und Tendenz im wesentlichen jüdisch-christlich ausgerichtet ist (**332**). Ein solche Sammlung lag in älterer Form Clemens von Alexandrien und dann Lactanz vor; Clemens zitiert aus den Büchern III, IV und V, Lactanz auch aus VI, VII und VIII (Lact. *inst.* 1, 6, 13). Der Prolog wird ins 5. Jh. gesetzt, nach der *'Tübinger Theosophie'* (**326**). Offenbar handelt es sich um ein ganz uneinheitliches Konglomerat. Auffallend ist oft eine deutlich antirömische Tendenz. Einiges, besonders im 3. Buch, dürfte hellenistisch-jüdisch sein, 2./1. Jh. v. Chr.; der makedonische Krieg erscheint 3, 520 ff.; ein «König von der Sonne» wird 3, 652 angekündigt; 4, 115 ff. nimmt Bezug auf die Zerstörung von Jerusalem (70 n. Chr.).

BIBLIOGRAPHIE: Breglia Pulci Doria, L., *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda* (1983); Chirassi Colombo/Seppilli; Collins, J. J., «The Development of the Sibylline Tradition», *ANRW* II 20.1 (1987) 421–459; Cremer, F., *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis* (1969); Des Places, É., *Oracles chaldaïques* (1971); Diels, H., *Sibyllinische Blätter* (1890); Erbse, H., *Theosophorum Graecorum Fragmenta*² (1995); Gauger, J. D., *Sibyllinische Weissagungen* (1998); Geffcken, J., *Die Oracula Sibyllina* (*GCS*, 1902); *id.*, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (1902); Hoffmann, W., *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom* (1933); Kroll, W., *De oraculis Chaldaicis* (1894, repr. 1962) (= Kroll 2); Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy* (1956); Majercik, R., *The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary* (1989); Nikiprowetzky, V., «La Sibylle juive et le 'Troisième Livre' des 'Pseudo-Oracles Sibyllins' depuis Charles Alexandre», *ANRW* II 20.1 (1987) 460–542; Parke 3; Potter, D., *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire* (1991); Rzach, A., *RE* II A (1923) 2103–2183 *s.v.* «Sibyllinische Orakel»; Trencsényi-Waldapfel, I., «Die Orakel des Bakis», in *id.*, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (1966) 232–250; Wissowa, *Religion* 534–543.

LITERARISCHE QUELLEN

319. Hdt. 7, 6: Onomakritos, 'Seher' und 'Bearbeiter der Musaios-Orakel' (χρησμολόγος, διαθέτης χρησμῶν τῶν Μουσαίου), bei Hipparchos dem Tyrannen von Athen tätig, wird überführt, dass er einen Vers betreffend Lemnos interpoliert hat; darum verbannt, ist er später doch wieder im Dienst der Peisistratiden (Hdt. *l.c.*). – Hdt. 5, 90, 2: König Kleomenes von Sparta bringt von seinem Einsatz bei der Vertreibung der Peisistratiden von Athen eben deren Orakel (χρησμοί) mit.

320. Aristoph. *Equ.* 109–144: Die Sklaven stehlen dem Obersklaven, dem 'Gerber', 'die Orakel' (χρησμοί), vor allem das 'Heilige Orakel' (ἱερὸν χρησμόν), «das er am meisten hütete»: ein Spruch des Bakis, der vom Sturz des 'Gerbers' durch den 'Wursthändler' kündet; s. Trencsényi-Waldapfel.

321. Plut. *Lys.* 26 (Poseidonios? Jacoby zu *FGrH* 70 F 206): «dass in geheimen Aufzeichnungen von den Priestern gewisse ganz alte Orakel gehütet würden» (ὡς ἐν γράμμασιν ἀπορρήτοις ὑπὸ τῶν ἱερέων φυλάττοιντο παμπάλαιοι δή τινες χρησμοί).

322. λάβε τὸ βιβλίον: Aristoph. *Av.* 974. 980. 986. 989; dazu Aristoph. *Pax* 1071 mit *Schol.*; αἰετὸς ἐν νεφέλησιν Aristoph., *PCG* III 2 *fr.* 241, *Equ.* 1014, *Av.* 978. – Hdt. 8, 20; 8, 77; 8, 96; 9, 43. – Messene: Paus. 4, 27, 4; «von Bakis...habe ich die Orakel gelesen» Paus. 10, 12, 11; vgl. 9, 17, 75 (Ritual am Grab des Amphion in Theben); 10, 32, 8–11. Parke, H. W., *ZPE* 60 (1985) 93–96 vermutet, dass der fr. Hexametertext *IG* II/III² 4968 (= Peek, W., «Attische Versinschriften», *AbhLeipzig* 69, 2 [1980] Nr. 53; 4. Jh. v. Chr.) ein Bakis-Orakel sei.

323. Riedweg, Chr., *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos* (1993).

324. Testimonien und Fragmente: Windisch, H., *Die Orakel des Hystaspes* (Verh. Akad. Amsterdam 1929); Bidez, J./Cumont, F., *Les mages hellénisés; Zoroastre – Ostanès – Hystaspe* (1938); praktisch nur von Christen zitiert.

325. Kroll 2; Des Places; Majercik. Zum Autor, um 180 n. Chr., Suda *s.v.* Ἰουλιανός. Vgl. Lewy. Das Urteil des Proklos: Marin. *v. Procl.* 38 p. 94.

326. *'Tübinger Theosophie'*, eine im Auszug erhaltene christliche Schrift *Orakel der hellenischen Götter* (*Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*), mit dem Ziel zu «zeigen, dass die Orakel der hellenischen Götter und die sogenannten Theologien der Weisen bei Griechen und Ägyptern, auch die jener Sibyllen, mit dem Ziel der Heiligen Schrift übereinstimmen» (§ 1), ed. Buresch (1889); Erbse (1995²) (der den Titel athetieren möchte); enthält u.a. Orakel von Klaros, s. **285**.

327. Die Legende von Tarquinius und den *Sibyllinischen Büchern*: Gell. 1, 19, *in antiquis annalibus*; Dion. Hal. *ant.* 4, 62; Varro *ant. fr.* 56c Cardauns. Varro diskutierte, ob die Sibylle von Cumae oder die von Erythrai im Spiele sei, Serv. *Aen.* 6, 36 = Varro *l.c.* Tarquinius Priscus statt Superbus wird von Lactanz und Lydos genannt.

328. Römische Organisation der *Xviri/XVviri*: Cic. *div.* 2, 112; Beschreibung in einer Rede bei Liv. 10, 8, 2: «Die Zehnmänner zur Durchführung der

Opfer, die Interpreten der Gesänge der Sibylle und der Schicksale dieses unseren Volkes, zugleich Vorsteher des apollinischen Kultes und anderer Rituale» (*decemviros sacris faciundis, carminum Sibyllae ac fatorum populi huius interpretes, antistites eosdem Apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum*). *Graeco ritu* Varro *ling.* 7, 88. Siehe Wissowa 534–536.

329. Altes Fragment: Phlegon *mir.* 10 = *FGrH* 257 F 36 p. 1179–1182, mit Akrostichis. Siehe Diels; Beard/North/Price, *RR* II 179–181.

330. Erneuerung 76 v. Chr.: Fenestella, *HRR²* *fr.* 18 (= Lact. *inst.* 1, 6, 14); Cass. Dio 39, 15 f.; 39, 56 f.

331. Phlegon, *FGrH* 257 F 37, V 4 und Zos. 2, 6: Orakel für die *Ludi Saeculares* (ohne Akrostichis).

332. *Σιβυλλιακοὶ χρησμοί*, ed. Geffcken; Collins, J., *Old Testament Pseudepigrapha* I (1983) 317–472; Gauger; Merkel, H., *Sibyllinen* (1998). Christliches Akrostichon: 8, 217–250. Vgl. Geffcken und bes. Rzach 2123–2129.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

333. *CIL* VI 32323: Akten der Saecularfeier 17 v. Chr. Die *XVviri s(acris) f(aciundis)* sind wiederholt genannt, mit Namenliste (150–152); im Gebet an die *Moerae*, *Iuppiter*, *Iuno Regina* und *Terra Mater* (92. 105. 121. 135) wird das Opfer jeweils ausdrücklich angeboten, «wie es für Dich in jenen Büchern verzeichnet ist» (*uti tibi in illeis libris scriptum est*).

BILDZEUGNISSE

334. a. (= *LIMC* II Apollon **872***, VII Orpheus **70**) Schale, att. rf. Cambridge, Corpus Christi College 103.25. – *ARV²* 1401, 1. – Der Kopf des Orpheus diktiert; vgl. Philostr. *v. Ap.* 4, 14; *her.* 5, 3. – **b.** (= II 3 c Initiation **68**, = *LIMC* VII Orpheus **88***) Amphora, apul. rf. Basel, Antikenmus. S 40. – *RVAp* II 798, 15. – Buchrolle in der Hand eines Toten, vor dem Orpheus singt.

335.* (= Divination romaine **160a***, = *LIMC* VII Sibyllae **5**) AR Denar, Rom, L. Torquatus, 63 v. Chr. – Crawford, *RRC* 411/1a. b Taf. 50, 23. – *Vs.* Kopf der Sibylle (*SIBYLLA*). *Rs.* Dreifuss, Amphora und zwei Sterne. Auf römischen Münzen seit etwa 70 v. Chr.: Alföldi, A., «Redeunt Saturnia Regna IV: Apollo und die Sibylle in der Epoche der Bürgerkriege», *Chiron* 5 (1975) 165–192 ('erythräische Sibylle', weil jugendlicher Kopf).

III. Kontexte und Funktionen

A. Krisen, bes. Krankheit und Unfruchtbarkeit

Seherkunst kann alltäglichen Wünschen dienen – Porphyrios (*abst.* 2, 52) nennt Heirat, Handel, Sklaven, Besserstellung überhaupt. Doch das Bedürfnis nach rettendem Wissen drängt sich in der Bedrohung durch individuelles wie kollektives Unheil ganz besonders auf. Die von Göttern durch Zeichen gegebenen Weisungen, mitgeteilt durch Seher und Institutionen, finden dann aufmerksamstes Gehör. Der 'Seher' ist von Anfang an zugleich auch ein 'Heiler von Unheil' (vgl. schon Hom. *Od.* 17, 384). Insbesondere kann er die den Leidenden unbekannte Ursache des Unheils ans Licht bringen; meist wird diese als Zorn einer Gottheit und/oder eine rituelle Verfehlung diagnostiziert. Dann benennt die mantische Diagnose religiös-rituelle Veranstaltungen, die zu unternehmen sind, um Zorn und Verfehlung zu sühnen. Diese Abfolge von Verfehlung, Unfruchtbarkeit des Landes und Krankheit der Menschen, Seherspruch und Sühneritual ist Standard in den Lokalmythen. Auch der Anfang der *Ilias*-Handlung folgt diesem Schema (Burkert 4). Dementsprechend hat der Kreter Epimenides «nicht über Zukünftiges, sondern über Vergangenes» geweissagt (**336**); er löste Athen von der aus Bürgerkriegs-Morden entstandenen 'kylonischen Befleckung'. In Rom sind rituelle *procurationes* besonders von den Sibyllinischen Weissagungen geleitet worden (**328. 329**). Das Schreckliche bei der Pest in Athen (430 v. Chr.) war, dass sich die Orakel-Institutionen (μαντεῖα) als 'unnütz' erwiesen (Thuk. 2, 47, 4); es blieb, 'alte' Sprüche zu diskutieren, die die Krankheit vorausgesagt hätten (Thuk. 2, 54). In Alexanders letzten Tagen fragten Freunde durch Inkubation bei Sarapis an, ob man den kranken König zur Heilung ins Heiligtum bringen könne; der Gott verneinte (*Ephemeriden*, *FGrH* 117 F 3). Für den Ort Amphikleia in Phokis gibt Pausanias an, dort sei der Gott Apollon selbst «Seher und Helfer in Krankheiten»; er heile den Einwohnern ihre Krankheiten durch Träume; daneben gab es einen inspirierten Apollonpriester als *promantis* (**337**).

BIBLIOGRAPHIE: Burkert, W., *Kulte des Altertums* (1998) 126–157 (= Burkert 4).

LITERARISCHE QUELLEN

336. Aristot. *rhet.* 1418a 24 über Epimenides: «Jener nämlich hat nicht über das Zukünftige geweissagt, sondern über das Vergangene, jedoch Unbekannte.»

337. Paus. 10, 33, 11: μάντιν τέ σφισι τὸν θεὸν τοῦτον καὶ βοηθὸν νόσων καθεστηκέναι.

B. Krieg

Situation höchster Gefahr, nicht nur für Soldaten, sondern für die gesamte Bevölkerung ist der Krieg. Dabei fällt dem Seher eine entscheidende Rolle zu, nicht so sehr, um das Ergebnis vorauszuwissen, sondern um die Entscheidungen, die beim Feldzug zu treffen sind, Schritt für Schritt zu begleiten. Insofern 'führt' der Seher mehr fast als der Stratege ein Heer. So wird bereits in der *Ilias* Kalchas gerühmt: «Er wurde der Führer für die Schiffe der Achaier nach Ilios hinein, dank seiner Seherkunst» (**338**). Der König von Sparta, der einen Feldzug begleitet, hat Seher bei sich (Xen. *Lak. pol.* 13, 7; Cic. *div.* 1, 95). Der Seher Teisamenos errang, wie in Delphi vorhergesagt, die fünf grössten Siege – nicht im Sport, sondern auf dem Schlachtfeld, zunächst bei Plataiai 479 v. Chr. (**68**). Die Seher beider Seiten verzögerten diese Schlacht um Tage (Hdt. 9, 36–37), weil die Zeichen zum Angriff beiderseits ungünstig waren; erst im letzten Moment waren sie dann für Pausanias günstig, und er siegte (Hdt. 9, 61, 2–62, 1). Der Seher Sthorys erhielt nach dem Sieg der Athener bei Knidos (394 v. Chr.) das Bürgerrecht sowie eine neue Anstellung fürs folgende Jahr (**342**). Pausanias erwähnt fünf Monumente für Seher in Olympia, in Delphi und andernorts (**339**). Ein bewegendes Motiv ist, dass gegebenenfalls der Seher wissend dem eigenen Untergang im Kampf entgegengeht; so im Mythos Amphiaraos, bei Thermopylai Megistias (Hdt. 7, 221; 228), im Kampf gegen die 'Dreissig Tyrannen' Thrasybulos (Xen. *Hell.* 2, 4, 18); andere freilich sagten, ein Seher könne sein eigenes Schicksal gerade nicht voraussehen (Xen. *symp.* 4, 5).

Das Verhältnis von Seher und Feldherr war nicht unproblematisch. Im allgemeinen galt, dass der Feldherr die eigentlichen Entscheidungen treffe und den Seher zu überwachen habe (Plat. *Lach.* 199a; Ain. Takt. 10, 4). Dass eine Seher-Weisung nicht beachtet worden sei, wurde nicht nur in der erzählerisch gestaltenden Geschichtsschreibung gern für eine Niederlage verantwortlich gemacht. In Athen versichert in der Mitte des 5. Jh. v. Chr. eine staatliche Inschrift vom Dipylon-Friedhof, die schmerzliche Niederlage der hier bestatteten Gefallenen sei nicht auf die Stärke der Feinde zurückzuführen, sondern auf die «dämonische Schädigung» durch einen «Halbgott», was «für alle Sterblichen in Zukunft festsetzt, das Ziel der Orakel als glaubhaft zu bedenken» (**343**). Offenbar hatte man einen Orakel- oder Seherspruch in den Wind geschlagen und danach eine unbegreifliche Niederlage erlebt.

Hauptmethode der Seher im Krieg war die Opferinspektion, die Leberschau, zumal ja Kriegs- und Schlachteröffnung sowieso von mannigfachen Tieropfern begleitet war. Im Mythos bzw. im dramatischen Aufbau von Tragödien verlangt der Spruch des Sehers immer wieder auch ein Menschenopfer; so Iphigenie in Aulis (Aischyl. *Ag.* 184–248), eine Jungfrau in Marathon (Eur. *Heraclid.* 403–607), eine Erechtheus-Tochter (Eur. *Erechtheus*, Austin, C., *Nova Fragmenta Euripidea* [1968] p. 22–40), Menoikeus auf der Mauer von Theben (Eur. *Phoen.* 930–1018). Auch in den Verlauf der Schlacht von Salamis wird ein solcher Fall eingeblendet, was man kaum als historisch glaubhaft akzeptiert (**340**).

Wie überhaupt, ist auch bei den Opfern und Deutungen der Seher im Krieg immer wieder Manipulation versucht oder vermutet worden (**341**). Die Bedeutung des persönlichen Sehers ging stark zurück in den hellenistischen Söldnerheeren. In Rom dagegen blieben die *auspicia* bis zur Christianisierung unverzichtbarer Bestandteil des militärischen Kommandos.

BIBLIOGRAPHIE: Henrichs, A., «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», in *Sacrifice (Entretiens)* (1981) 195–235; Popp; Pritchett, W. K., *The Greek State at War* III: *Religion* (1979) bes. 47–91.

LITERARISCHE QUELLEN

338. Hom. *Il.* 1, 71 f. (Kalchas): καὶ νήεσσ' ἡγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω ἣν διὰ μαντοσύνην.

339. Paus. 1, 27, 6; 3, 11, 5; 6, 2, 4; 10, 1, 10; 10, 9, 7; Pritchett 54 f.

340. Phainias *fr.* 25 Wehrli (= Plut. *Them.* 13); vgl. Henrichs. Vor der Schlacht bei Leuktra 371 v. Chr. ist angeblich um Menschenopfer diskutiert worden, die Pelopidas aber vermied (Plut. *Pel.* 21 f.).

341. Pritchett 60: Diod. 5, 52–53; Polyain. 2, 3, 4; 2, 3, 8. 12; 3, 9, 9.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

342. *IG* II/III² 17: Bürgerrecht für Sthorys, «weil er das Geschehen um die Seeschlacht voraussagte aus den Eintrittsopfern, die er opferte». Osborne, M. J., *BSA* 65 (1970) 151–174; Pritchett 61 und zum Terminus 'Eingangs-Opfer' (εἰσιτητήρια) 63–67.

343. *IG* I³ 1163 = Hansen, *CEG* I 5: ἀλλά τις ὑμᾶς ἠμιθέων... ἔβλαφσεν πρόφρον... βροτοῖσι δὲ πᾶσι τὸ λοιπὸν φροντίζειν λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος. Das Epigramm wird allgemein auf die Schlacht bei Koroneia 446 v. Chr., Thuk. 1, 113, bezogen.

C. Politik

Die enge Verquickung von Polis-Organisation und Religion brachte es mit sich, dass die Inanspruchnahme von einzelnen Sehern ebenso wie der offiziellen Orakelinstitutionen durchaus als Sache der Politik behandelt wurde. Die Anfrage bei anerkannten Orakeln konnte dazu dienen, Kontroversen einer scheinbaren Autorität zu unterstellen und sozialen Kontext aufrecht zu erhalten. Seher konnten ihrerseits politisch tätig werden, wie Lampon der *'Thuriomantis'* (**351**).

Wenn Platon in den 'Gesetzen' vorschreibt, in allen religiösen Fragen, die Kulteinrichtungen und dergleichen betreffen, Orakel von Delphi, Dodona, Ammon zu befragen (**344**), so folgt dies etabliertem Brauch. In solcher Weise sind im Athen des 5. Jh. die Kulte von Hephaistos, Asklepios, Bendis organisiert worden.

Eine sehr geringe Rolle spielt Divination in Griechenland bei Gerichtsentscheidungen: Gottesurteile sind weit weniger entwickelt als in anderen Kulturen, einschliesslich des europäischen Mittelalters (vgl. Halliday 99–115).

Doch bleiben Autorität und Einfluss von Orakeln und Sehern bei vielen kollektiven Entscheidungen wirksam. Die griechische Kolonisation des 8. bis 6. Jh. ist nach der im allgemeinen akzeptierten Tradition weitgehend durch Orakel zumal von Delphi aus geleitet worden. Schon bei den halbmythischen innergriechischen Wanderungen der

Dorier und Böoter waren, wie es heisst, Seher am Werk (Abschnitt **B**).

Das Ringen zwischen den Tyrannen und ihren Gegnern in Athen gegen Ende des 6. Jh. schlug sich im Werben um Delphi nieder: Während Peisistratos ein Heiligtum des Apollon Pythaëus in Athen errichten liess, finanzierten die verbannten Alkmeoniden den Neubau des Tempels in Delphi selbst; delphische Orakelsprüche motivierten dann die Spartaner zum Eingreifen in Athen und zum Sturz der Peisistratiden. Die Athener errichteten darauf ihr eigenes Schatzhaus in Delphi. Kleisthenes ordnete die Bürgerschaft von Athen neu in 10 künstlichen 'Phylen'; die Heroen, nach denen diese Phylen fortan benannt waren, wurden von Delphi aus einer Liste von 100 Heroennamen ausgewählt (**345**).

Beim Ausbruch des Peloponnesischen Kriegs spielten delphische Orakel zugunsten von Sparta eine wichtige Rolle (Thuk. 1, 118, 3; Zeilhofer).

Das 'Aparchai'-Dekret, in dem die Athener «die griechischen Städte allesamt» auffordern, Abgaben an Demeter nach Eleusis zum Dank für den dort gestifteten Ackerbau zu senden, beruft sich auf «Väterbrauch» und eine delphische «Orakelweisung» und ist offenbar vom Seher Lampon in der Volksversammlung durchgebracht worden (**351**). Man treibt gesamtgriechische Prestigepolitik durch sakrale Propaganda mit Seher-Aktivitäten.

Lysandros hat, wie es heisst, bei seinem Plan, das spartanische Königtum zu beseitigen, Unterstützung durch 'geheime Orakelsprüche' aus Delphi gesucht, die ein angeblicher 'Sohn Apollons' ihm beschaffen sollte; der Plan kam nicht zur Ausführung (**321**).

Xenophon schildert, wie König Agesilaos in Sparta durch die von seinem Seher gedeuteten Opferzeichen auf eine Verschwörung aufmerksam wurde, die er dann unterdrücken konnte (Xen. *Hell.* 3, 3, 4–11).

In der Tätigkeit von Sehern und der Benützung von Orakeln liegt auch ein gewisses revolutionäres Potential. 'Zeichen tun' erscheint weitum als Ausweis übermenschlicher Macht; der gegebenenfalls damit verbundene 'Wahnsinn' kann dabei als Schutz vor unmittelbarer Verfolgung dienen (Eur. *Tro.* 408–410; Solons 'Ekstase' Plut. *Sol.* 8).

In Argos hat nach schwerer Niederlage ein Seher Kleandros aus Phigalia die Sklaven dazu gebracht, sich zu erheben und die Kontrolle der Stadt zu übernehmen; das Experiment scheiterte nach langen Kämpfen (**346**).

Der grosse Sklavenaufstand in Sizilien um 130 v. Chr. wurde von Eunus angeführt, Prophet und Wundertäter der 'Syrischen Göttin'. Diese war ihm erschienen und hatte geweissagt, er werde König werden. Danach, während des Aufstands, empfing er ständig «Anweisungen der Götter im Schlaf», ja «spielte vor, er sehe Götter sogar im Wachzustand und höre von ihnen, was geschehen werde». Mit Bestätigung der Götter führte er den Sturm auf Enna an. Der Aufstand zog sich über Jahre hin, und er ruinierte Sizilien dauerhaft (**347**).

11 v. Chr. hat ein thrakischer 'Dionysos'-Priester Boulogaises einen antirömischen Aufstand entfacht, «mit viel Berufung auf Göttliches»; der Aufstand wurde von L. Calpurnius Piso niedergeschlagen (**348**).

Der 'geistige Widerstand gegen Rom' manifestiert sich in Schauergeschichten um antirömische Orakel, die von Toten und Wahnsinnigen gegeben worden seien (**349**).

Über Tagespolitik hinaus geht die Erweiterung der Seherbotschaft zur Verkündung von Weltaltern (vgl. Hellholm). Dies ist ein literarisch fassbares Phänomen, das über Einzelkulturen hinausgeht und eher den Zusammenstoss von Kulturen markiert. Für uns nicht mehr fassbar ist Hintergrund und Quelle von Hesiods Weltalterlehre (Hes. *erg.* 106–201: Dass dort das 'eiserne Zeitalter' durchweg in Futurformen erscheint, ist nur daraus zu erklären, dass die hypothetische Quelle sich als Prophezeiung (einer aramäischen Sibylle?) aus der 'Bronzezeit' gab. Der weitaus folgenreichste Text dieser Art war dann der aramäische *Daniel*, Kapitel 2 und 6 mit den vier Weltreichen. Dort ist offenbar das Reich des Alexander und der Diadochen als letztes gemeint; es soll vom Reich des 'Menschensohns' abgelöst werden. Später wurde als letztes menschliches Reich das Römerreich in seinem dauerhaften Bestand angesehen. Vergils *Vierte Ekloge* lässt ein 'Cumäisches Lied' der Sibylle vom Anbruch des Goldenen Zeitalters künden. Die eigentliche Wirkung dieser Prophetien geht ins Christentum ein.

Staatlichen Widerstand gegen die Seher führen im griechischen Bereich die Tragödien vor Augen; sie lassen dabei die Könige scheitern, Ödipus wie Pentheus gegen Teiresias. Strikte staatliche Kontrolle und harte Repression unerwünschter Seher sind dagegen in Rom weithin gelungen (BL IV 319–360; Liv. 25, 1, 12; 39, 16, 8). Augustus liess Orakeltexte ausser den Sibyllinen einsammeln und verbrennen (Suet. *Aug.* 31, 1, vgl. Tiberius, Tac. *ann.* 6, 12; Cass. Dio 57, 18, 5).

Erst die christliche Gesetzgebung führte zu einem totalen Verbot der Wahrsagerei (**350**).

BIBLIOGRAPHIE: Beard/North/Price, *RR* (1998) II 271–273; Fögen; Fuchs, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (1938, repr. 1964); Hellholm; Mommsen, Th., *Römisches Strafrecht* (1899) 861–865; Zeilhofer, G., *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im 5. Jh. v. Chr.* (Diss. Erlangen 1959).

LITERARISCHE QUELLEN

344. Plat. *nom.* 738b–c; vgl. 772c; *pol.* 427b.

345. Pythion in Athen: Zenob. Ath. 2, 94, V 500–506 ed. Bühler; Alkmeoniden: **126**; Phylen: Aristot. *Ath. pol.* 21, 6; Kron, *Phylenheroen* (1976).

346. Hdt. 6, 83. – «Eine Zeitlang war gegenseitige Harmonie bei ihnen (in Argos), bis zu den Sklaven ein Mann kam, Kleandros der Seher, dem Geschlechte nach ein Mann aus Phigalia in Arkadien: der hat die Sklaven zum Entschluss gebracht, ihre Herren anzugreifen».

347. Poseidonios, *FGrH* 87 F 108 (= Diod. 34/5, 2, 5 ff.; nicht bei Edelstein/Kidd). § 7: «Die Syrische Göttin sei ihm erschienen und habe gesagt, dass er König werden würde»; § 5: «durch Auftrag der Götter im Schlaf... und auch im Wachen sah er, wie er es vorspielte, die Götter und hörte von Ihnen das Zukünftige; § 10: «sie fragten, ob es von den Göttern gestattet sei...».

348. Cass. Dio 54, 34, 5: πολλὰ θειάσας.

349. Phlegon *mir.* 3 = *FGrH* 257 F 36 III; Fuchs 5–7.

350. Paul. *sent.* 5, 21, 3.; *Cod. Theod.* 9, 16, 2; 9, 16, 4: «Es schweige bei allen definitiv die Neugier des Wahrsagewesens» (*sileat omnibus perfecto divinandi curiositas*).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

351. Aparchai-Dekret *IG* I³ 78 = *LSCG* 5 (423/2 oder 416/5 v. Chr.): 4 f.; 25 f.; 34 «nach der Orakelweisung aus Delphi» (κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὲν μαντείαν τὲν ἐγ Δελφῶν); 47 «Lampon stellte den (Zusatz-)Antrag». *Cf.* **354**.

WALTER BURKERT

D. Individuelle Divination

Individuen konnten sich wie ganze Städte in Krisensituationen an die etablierten Orakel von Apollon und Zeus wenden (insbesondere Dodona und, seit dem 5. Jh. v. Chr., die Inkubationsorakel des Asklepios); sie konnten auch andere, 'kleinere' Orakel konsultieren, die in manchen Heiligtümern und gelegentlich auch im öffentlichen Raum der Agora eingerichtet waren und mit anderen Methoden die Zukunft voraussagten, etwa mit Würfeln und Losen; sie konnten die Dienste freischaffender Spezialisten (Seher, Traumdeuter, Astrologen) beanspruchen, oder sie konnten sich privaten divinatorischen Ritualen unterziehen, wie sie in den griechischen Zauberpapyri (*PMG*) für das kaiserzeitliche Ägypten beschrieben werden.

1. Seher im Dienste einzelner Privater oder ganzer Familien sind seit der homerischen Zeit belegt. Die *Odyssee* nennt Theoklymenos, Sohn des Polypheides und Nachkomme des Melampous, der aus seiner Heimat fliehen musste, von Telemach als Schutzflehender nach Ithaka mitgenommen wird (*Od.* 15, 223–286), dort unaufgefordert sein Wissen mitteilt (*Od.* 15, 529–534; 17, 151–161) und schliesslich vor dem Freiermord bei einem andern Adligen von Ithaka Zuflucht sucht (*Od.* 20, 348–357). Nikias liess sich in seinen Bergbauunternehmen von seinem Seher beraten (Plut. *Nik.* 4, 2; 23, 7). Dem Xenophon war von Delphi 'Zeus Basileus' als sein persönlicher Orakelgott (*mantikós*) zugeordnet worden (Xen. *an.* 6, 1, 22). Platon weiss von «Wanderpriestern und Sehern», die von Tür zu Tür gehen und ihre Dienste den reichen Athenern anbieten (*pol.* 364b–c); er nennt freilich nicht Divination, sondern bloss Initiationen und Schadenzauber als ihr Angebot. Theophrast kennt eine ganze Reihe von Spezialisten, an die sich ein Privatmann wenden kann; sie sind alle ortsansässig, wenn auch vielleicht nur für eine bestimmte Zeit, bevor sie weiterziehen (**352**).

2. Für Italien gilt Ähnliches. Bereits der Ältere Cato verbietet seinem Gutsverwalter, «einen Haruspex, Augur, Wahrsager oder Chaldäer», d.h. Astrologen, zu konsultieren (Cato *agr.* 5, 4); das können kurz- oder langzeitig ortsansässige Spezialisten sein. Insbesondere die etruskischen Haruspices (wohl nicht Angehörige der grossen Familien von Haruspices, sondern freischaffende Italiker; Haack, M.-L., «Haruspices publics et privés. Tentative d'une distinction», *REA* 104 [2002] 111–133) werden mehrfach als itinerante Spezialisten für Traumdeutung und Divination genannt, die Chaldäer als Astrologen und Magier, gegen die in der Kaiserzeit der Staat gelegentlich vorgeht (Cramer, F. H., «Expulsion of Astrologers from Ancient Rome», *ClMed* 12 [1951] 9–50; Desanti, L., «La repressione della scienza divinatoria nell'età del principato», in Burdese, A. [ed.], *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano* [1988] 225–240). Daneben stehen andere wandernde Spezialisten, die im kaiserzeitlichen Rom zum Stadtbild gehören (**353**). Im Rahmen seines Reformprogramms verbietet Konstantin als erster christlicher Kaiser den Haruspices und Priestern, ihre Kunst von Tür zu Tür anzubieten, und droht ihnen bei Zuwiderhandlung den Feuertod an (**354**). Das hindert nicht, dass noch im Karthago Augustins Seher wie Albicerius (Aug. *c. Acad.* 1, 17) oder ein anonymer Haruspex (*conf.* 4, 2, 3) ihre Dienste anbieten, Albicerius, um einen verlorenen goldenen Löffel oder Geld zu finden, der Haruspex zum Schadenzauber.

3. Alle diese Spezialisten sind fast allein in der polemischen Reaktion auf ihre Aktivitäten fassbar, und ihre Riten bleiben schattenhaft. Immerhin gibt Iuvenal (**353**) einige Einblicke in das Treiben etwa der privaten Eingeweideschauer. In einem Bericht des Ammianus Marcellinus über einen Magieprozess des Jahres 371 n. Chr. wird eine komplexe divinatorische Methode beschrieben, die mit Hilfe einer Buchstabenliste Hexameterorakel produzierte (**355**). Mit weniger Aufwand lässt sich durch das willkürliche Aufschlagen eines kanonischen Textes – Homer, Vergil, die Bibel – eine Antwort auf ein drängendes Problem finden, die freilich zumeist noch der privaten Deutung bedarf (**356**). Dasselbe gilt für Träume und andere als Orakel verstandene individuelle Erfahrungen, deren Deutung während der Kaiserzeit zunehmend in Buchform der privaten Benutzung zugänglich gemacht wurde. Ein grosser Teil dieser Literatur hat die Christianisierung nicht überlebt. Ausführlich erhalten ist zum einen die (wissenschaftliche) Traumdeutung durch das Traumbuch (*oneirokritika*) des Artemidoros von Daldis (2. Jh. n. Chr.), der sich in seiner *praefatio* zwar absetzt von den Wahrsagern, die ihre Kunst auf dem Markt anbieten, deren Gesellschaft er aber doch aus wissenschaftlicher Neugierde manche Jahre geteilt hat (Artemid. 1 *praef.*, p. 2, 13 Pack), zum anderen die

astrologische Literatur (s. Abschnitt **II.A.1**), und schliesslich abgelegenere Traktate wie diejenigen der weit über Griechenland hinaus verbreiteten 'Zuckungsliteratur', in denen willkürliche Zuckungen des Körpers als Orakel dienen (**357**).

4. Würfel und Lose sind oben (Abschnitt **II.C.10**) bereits besprochen, ebenso die nicht ganz seltenen Inkubationsorakel in Griechenland und Italien, die keineswegs allein mit Asklepios verbunden sind (Abschnitt **II.A.6**). Daneben stehen individuelle Orakel wie dasjenige des Hermes auf der Agora von Pharai (Achaia), wo ein Zufallswort als Orakel gilt (**358**). Solche Zufallsworte konnten aber auch ausserhalb eines etablierten Orakels in einer Krisensituation als göttlich motivierte Äusserungen gesucht werden: am Morgen vor dem Freiermord sucht Odysseus ein solches Zeichen (φήμη) im Haus (**359**), und noch Augustins willkürliches Aufschlagen der Bibel in seinem Bekehrungserlebnis wird durch das Wortzeichen *tolle, lege* veranlasst (**356**). Vgl. zu diesem Komplex (der auch den römischen Aius Loquens oder Locutius umfasst) Briquel, D., «Les voix oraculaires», in de Cazanove, O./Scheid, J. (éds.), *Les bois sacrés. Actes du coll. int. organisé par le Centre Jean Bérard et l'Éc. Pr. des Hautes Études* (V^e^ section), *Coll. Centre J. Bérard* 10 (1993) 77–90.

5. Die griechischen magischen Papyri aus dem kaiserzeitlichen Ägypten schliesslich geben ausführliche Beschreibungen von Ritualen, mit denen sich ein Einzelner ausserhalb der fest etablierten Orakelinstitutionen Zukunftswissen beschaffen kann. In vielen Fällen sind es Rituale, die eine Traumsendung bewirken sollen; die Einzelheiten weisen darauf, dass der Ritus in seinen Hauptzügen eine Inkubationserfahrung aus dem sakralen Raum eines Heiligtums in den privaten eines Schlafzimmers verlegt (**360**). Gelegentlich sind die Beschreibungen in die Terminologie von Vision und Epiphanie gekleidet; doch auch dann ist das Ziel des Rituals die Erwerbung von Zukunftswissen und der Weg dazu gewöhnlich der Traum (**361**). In wenigen anderen Fällen handelt es sich um theurgische Riten, welche einen Aufstieg durch die Sphären bis zur Begegnung mit dem höchsten Gott bewirken sollen; das Wissen, dass der aufsteigende Mensch sich bei dieser Begegnung aneignet, ist unter anderem divinatorisches Wissen. Der zentrale Text in dieser Gruppe ist die sog. *'Mithras-Liturgie'*, die in einem Zauberbuch des 4. Jh. n. Chr. erhalten ist (**362**). Daneben stehen andere divinatorische Methoden, die teilweise auch ausserhalb der Papyri ihre Entsprechungen haben. Einige sind verbreitet: in der Lychnomantie wird eine Lampe benutzt, deren Flamme eine Vision bewirkt (**363**); in der Hydromantie oder Lekanomantie (Abschnitt **II.A.4**) wird, gelegentlich mit Hilfe eines Kindermediums, im Wasser eines Gefässes eine Vision gesehen (**364**). Andere sind selten oder isoliert, so die medizinische Prognostik mit der *Sphaira* des Demokrit (**365**), die Befragung des Kronos mit Hilfe einer kleinen Mühle (*PGM* IV 3086–3124), Divination durch ein in Trance versetztes Kindermedium (**366**) und schliesslich die ausserhalb der Zauberpapyri allein auf die Fiktion beschränkte Nekyomantie (Abschnitt **II.A.8**), die Befragung eines Toten, fast immer eines vorzeitig und durch Gewalt Umgekommenen (ἄωρος, βιαιοθάνατος) (**367**).

BIBLIOGRAPHIE: Hopfner 1; Delatte, A., *La catoptromancie grecque et ses dérivés* (1932); Graf, F., «Magic and Divination», in Jordan, D. R., *et al.* (eds.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First Int. Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 1997* (1999) 283–298.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

352. Theophr. *char.* 16, 11: Der Abergläubische wendet sich «an die Traumdeuter, Seher und Vogeldeuter», wenn er einen Traum hat, und er bringt seine ganze Familie regelmässig zum Orpheotelesten zur Initiation.

353. Iuv. *Sat.* 6, 512–588 beschreibt den religiösen Aufwand einer reichen Römerin: Sie empfängt die ekstatischen Verehrer von Bellona und Magna Mater, deren Leiter, ein Eunuch, Reinigungsopfer gegen drohende Gefahren fordert (512–521); sie verehrt Isis und Sarapis, die mit ihr in Träumen verkehren (522–541); sie lässt sich ihre Träume von einer bettelnden jüdischen Priesterin deuten (542–547) und hört auf die Voraussagen eines «*haruspex* aus Armenien oder Commagene», der aus den Eingeweiden einer geopferten Taube, eines Huhns oder eines Hundes, «bisweilen auch eines Knaben», prophezeit (548–552); am meisten aber vertraut sie der Astrologie der Chaldäer, besonders eines Astrologen, der mehrfach verbannt oder eingekerkert war (553–564); daneben stehen eine etruskische Seherin (566–568), von ihr konsultierte astrologische Bücher (*ephemeridas*, Petosiris: 572–580) und phrygische Vogeldeuter (*Phrygius augur* 585).

354. Konstantins Verbot ist in zwei Edikten des Jahres 319 n. Chr. fassbar, *Cod. Theod.* 9, 16, 1 (Feuertod); 2 (explizite Erlaubnis zur öffentlichen Praxis). *Cf.* **350**. Spätere Kaiser sind weit restriktiver. Vgl. Lucrezi, F., «Costantino e gli aruspici», *Atti dell'Acc. di scienze morali e politiche di Napoli* 97 (1987) 171–98 und Fögen.

355. Amm. 29, 1, 29–32: Auf einem nach Vorlage des delphischen Dreifusses rituell (*diris auspiciis de laureis virgulis*) hergestellten und konsekrierten dreifüssigen Tischchen (*mensula*) wurde eine Metallschale aufgestellt, in deren Rand die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets graviert waren. Nach einem Gebet an Apollon durch «jemanden, der ein leinenes Gewand und leinene Sandalen trägt, dessen Kopf mit einer Binde umwunden ist und der *verbenae* eines fruchtbaren Baumes hält», hält dieser Prophet an einem Faden (aus dem Kraut *carpathum*, ein Giftkraut) einen konsekrierten Ring; «dieser Ring hüpft in einzelnen Sprüngen über die Zwischenräume, wird durch einzelne Buchstaben angehalten und lässt so Hexameter zustande kommen, welche auf die Fragen antworten».

356. Zum Aufschlagen kanonischer Texte etwa Aug. *conf.* 8, 12, 29 (das *«tolle lege»*-Erlebnis). In der Spätantike und danach verbreitet sind die *sortes Virgilianae*, das zufällige Aufschlagen eines Vergilverses (Loane, H. A., «The Sortes Vergilianae», *CIW* 21 [1928] 185–189).

357. Die Texte sind wenig untersucht, obschon sie sich nicht allein im spätantiken Griechenland finden; vgl. noch immer Diels, H., *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients* I–II, *AbhBerlin* 1907–1908 (oben Abschnitt **II.A.5**).

358. Paus. 7, 22, 2 f.: Auf der Agora von Pharai stand eine bärtige Herme, davor ein Herd mit Lampen. «Wer den Gott befragen will, kommt gegen Abend, verbrennt Weihrauch auf dem Herd, füllt die Lampen mit Öl, zündet sie an, legt eine lokale Münze auf den Altar zur Rechten des Bilds (...) und flüstert dem Gott ins Ohr, was immer sein Anliegen ist. Dann verlässt er die Agora, indem er sich die Ohren zuhält; ausserhalb der Agora nimmt er seine Hände von Ohren: das erste Wort, das er hört, nimmt er als Orakel.» (vgl. Abschnitt **II.A.5**).

359. Hom. *Od.* 20, 97–119: Odysseus betet zu Zeus um zwei Zeichen, eines drinnen und eines draussen. Zeus donnert bei heiterem Himmel, und eine Magd nimmt dies zum Anlass, zu Zeus um Odysseus' Rückkehr zu beten.

360. Zahlreiche Rezepte in *PGM* heissen ὀνειραιτητόν, 'Traumforderung', so IV 2501; VII 222. 250–255. 795 ('des Pythagoras'); VIII 64 (Bes); XII 190; XIII 339; seltener sind ὀνειροθαυπτάνη, 'Traumschau mit eigenen Augen', IV 3172, ὀνειροπομπός, 'Traumsender' III 163; VII 916; XII 107. 122 (Zminis aus Tentyra, nach Ostanes); XIII 308, oder ὀνειρομαντεῖον, 'Traumorakel', VII 1010. Andere Rezepte rufen den Grossen Bären an, um einen Wahrtraum zu erhalten, *PGM* IV 1275. 1332.

361. *PGM* I 262–347 (Titel 'Anrufung Apollons') benutzt apollinische Symbolik (Lorbeer, Wolfsaugen) und einen langen Hymnos an den delphischen Apollon, um einen Daimon herbeizurufen, der «die Kunst von Prophezeiung und Divination in epischen Versen, die Traumsendung und die Traumoffenbarung» lehren kann; desgleichen II 1–64 (Anrufung an Apollon; Mittel, um sich am Morgen an die Begegnung zu erinnern [häufig in solchen Rezepten, vgl. auch das Opfer an Mnemosyne vor der Inkubation in Pergamon, *IPerg* 3 Nr. 161, 10]; rituelle Reinigung des Betts) und 65–183 (Lorbeerzweige; Anrufung an den Lorbeer und an Apollon-Helios; rituelle Reinigung der Türpfosten des Schlafraums). Apollon erscheint auch sonst als divinatorischer Gott der Magier, etwa VII 727–740 («der Gott Apollon wird kommen, eine Opferschale haltend», in geläufiger Ikonographie also).

362. (= II 3 c Initiation **227**) Die *Mithras-Liturgie* (*PGM* IV 475–824; kommentierte Edition Betz, H. D., *The 'Mithras Liturgy'* [2003]) schildert den Aufstieg mit Hilfe von Gebeten und Atemritualen und die Begegnung mit zahlreichen Dämonen und Gottheiten bis zur Begegnung mit einem jugendlichen Gott, der auf die hymnische Preisung des Aufsteigenden «sogleich mit einem Orakel (in Versen) antworten» wird (724–727).

363. *PGM* IV 950–1110 (Titel 'Vision in wachem Zustand', αὔτοπτος): in der genauen Mitte eines Raumes wird auf einem Ring aus dem Schoss einer Wermutpflanze eine Lampe mit einem besonderen Docht angezündet; der Magier, im 'Prophetengewand' und mit einem Ölbaumkranz, betet erst gegen Sonnenaufgang, wiederholt dasselbe Gebet über der Lampe, ruft den Herrn des Lichtes mit einem neuen Gebet an (φωταγωγία), zwingt das einmal evozierte Licht mit einem dritten Spruch, zu bleiben, und ruft schliesslich den weissagenden Gott («den grössten Gott, Horos-Harpokrates») mit einem dreimal wiederholten Gebet herbei; nach der Weissagung wird erst der Gott («weiche, Herr, in deinen eigenen Himmel»), dann das Licht mit je einem weiteren Spruch entlassen. Der Magier ist gleichzeitig Prophet und Empfänger der Prophezeiung. Andere Rezepte etwa VII 250–260. 358–370 (Traumforderung an die Lampe). – Demgegenüber benutzt VII 540–579 ('Leuchterorakel', λυχνομαντεῖον) das Medium eines 'unverdorbenen Knaben', der in besessenem Zustand orakelt. – Eine Lampe kann auch im Liebeszauber verwendet werden, VII 592–618. In vielleicht satirischer Brechung benutzt die Zauberin in Apul. *met.* 2, 11 eine Lampe zur Wettervorhersage. Vgl. Eitrem, S., «Die Systasis und der Lichtzauber in der Magie», *SymbOslo* 8 (1929) 49.

364. *PGM* IV 3210–3244 (Titel 'Aphrodites Schalenorakel', φι[α]λομαντεῖον) benutzt eine weisse Schale, die auf allen Seiten mit Zaubersprüchen beschrieben und mit Wasser und Öl gefüllt ist; die Göttin erscheint dem Magier in der Schale. Vgl. etwa auch IV 155–285 (Rezept des Nephotes; Bronzegefäss und je nach Adressat spezifisches Wasser: Regenwasser für Himmelsgötter, Meerwasser für irdische Götter, Quellwasser für Tote und Nilwasser für Osiris oder Sarapis); V 55 (Bronzegefäss und Öl; die Augen werden mit Wasser aus einem Schiff bestrichen, das Schiffbruch erlitten hat); VII 319–347 (αὐτοπτική). Varro (bei Apul. *apol.* 42) berichtet, dass, «als man in Tralles den Ausgang des Mithridatischen Kriegs mit einem Zauberorakel erforschte, ein Knabe im Wasser das Bild des Hermes betrachtet und in 160 Versen die Zukunft vorausgesagt habe». (Vgl. Abschnitt **II.A.4**.)

365. Der 'Ball (σφαῖρα) des Demokrit' (*PGM* XII 351–365) ist eine Zahlentabelle, in der die Zahlen von 1–30 teilweise über, teilweise unter einer Linie angeordnet sind; die Zahlen über dem Strich versprechen Heilung, die darunter den Tod. Der Mondtag, an dem der Patient erkrankte, und der Zahlenwert seines Names werden addiert und durch 30 dividiert; der bleibende Rest entspricht einer Zahl in der Tabelle. – Zu einer ähnlichen Tabelle des (ägyptischen) Magiers Iambres: Horapollon *hieroglyph.* 1, 38.

366. Apul. *apol.* 42 berichtet, dass Nigidius Figulus durch einen in Trance versetzten Knaben herausgefunden habe, wo gestohlenes Geld vergraben war. *PGM* IV 850–929 gibt das Rezept eines solchen Orakels, das Salomon zugeschrieben wurde und das auch «an Erwachsenen wirkt»; VII 348–358 beschreibt die Vision eines «schwarzhäutigen Knäbleins» durch ein am Boden liegendes Knabenmedium; zum Dämon in der Gestalt eines schwarzen Knäbleins vgl. Steidle, B., «Der 'schwarze kleine Knabe' in der alten Mönchserzählung», *Benediktinische Monatsschrift* 34 (1958) 339–350.

367. Eine Formel zur Befragung eines Leichnams in *PGM* IV 2141–2145; ausführliche Beschreibungen nekromantischer Riten etwa bei Lucan. 6, 419–830 und Heliodor. *Aithiop.* 6, 14 f. – Vgl. Collart, M., *La nécromancie dans l'antiquité* (Diss. Liège 1950); García Tejero, M./Molinos Tejada, M. T., «Les héros méchants», in Pirenne-Delforge, V./Suárez de la Torre, E. (éds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du coll. organisé à l'Univ. de Valladolid, 1999* (2000) 111–112. (Mehrheitlich phantastisch ist Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy* [2002].) (Vgl. Abschnitt **II.A.8**.)

FRITZ GRAF

IV. Intellektuelle Auseinandersetzung und literarische Gestaltung

A. Misstrauen, Experimente, Bestätigungen

Trotz 'göttlichem' Charakter seiner Kunst hat der Seher stets mit Misstrauen zu ringen. 'Angeberei' (ἀλαζονεία) scheint sein verdächtiges Markenzeichen (**368**). Verfechter der Mantik hatten Anlass, die Bedeutung des 'Glaubens' (πίστις) zu betonen. Gerade bei den angesehensten Orakeln rechnete man nicht nur mit Manipulationen, sondern schlechtweg mit Bestechung (**369**). Man traute den Sehern auch andere Tricks zu, zumindest einseitige Auswahl; so verfuhr Onomakritos bei Hippias (vgl. **319**).

Seher konnten von sich aus eine Bestätigung ihres überlegenen Wissens erbringen durch verblüffendes Detailwissen, von dem man nicht sah, wie es ihnen zukommen konnte. So kennt Kassandra bei Aischylos die Vorgeschichte des 'Hauses', den Mord an den Kindern des Thyestes, von dem sie als 'Fremde' kaum gehört haben kann; sie 'sieht' das Schreckliche leibhaft vor sich (**370**). Intimer ist die Mitteilung der von den Toten beschworenen Melissa an den Tyrannen Periandros, als 'Zeugnis' für die Echtheit der Orakelbotschaft (**309**).

Klienten der Orakel können ihrerseits versuchen, seherische Glaubwürdigkeit durch gezielte Massnahmen zu testen. Am einfachsten ist es, alle erreichbaren Seher zu versammeln und zu prüfen, inwieweit sie übereinstimmen (**371**). Am aufwendigsten – und wegen des Problems der Synchronisation kaum durchführbar – ist das von Herodot geschilderte Experiment des Kroisos, das für ihn die einzigartige Kompetenz von Delphi bewies (**372**). In schlichterer Weise soll Kaiser Traian bei Hadad in Baalbek, «indem er die Zuverlässigkeit des religiösen Verfahrens erprobte», eine versiegelte, aber leere Tafel eingereicht haben, worauf der Gott mit einem leerem Blatt antwortete (**373**).

Der Erfolg schafft das Vertrauen, während für Misserfolge und Katastrophen die Nicht-Beachtung von mantischem Wissen zumeist eine befriedigende Erklärung liefert, zumal Uminterpretationen der Bescheide möglich sind. Im historischen Rückblick fand man so, durch entsprechende selektive Wahrnehmung, alle wünschbare Bestätigung.

B. Dichtung und Geschichtsschreibung

Mantik ist seit dem Alten Epos ein beliebtes Begleitthema der Erzählung, das in lebhaften Szenen ausgestaltet wird. Seher sind wichtige Figuren, besonders Teiresias im Thebanischen Kreis, Kalchas vor Troia; eigentümlich die Zusatzgestalt des Theoklymenos in der *Odyssee*. Dabei lassen sich 'Zeichen', Vogelzeichen zumal, zur Orchestrierung der Handlung *ad libitum* einsetzen; so schon in der *Ilias* (2, 300–330), erst recht in der *Odyssee*. Man unterlegt auch den Gestalten des Epos bereits ein Wissen um 'alte Sehersprüche', die sie unerwartet 'erreichen', ob Kyklop oder Phäakenkönig Alkinoos (**374**).

In der Tragödie wird die sowieso vorgegebene Handlung nicht selten durch Orakelsprüche gesteuert oder akzentuiert. Sophokles zumal bedient sich dieser poetischen Strategie, nicht nur in den Ödipus-Dramen, auch in den *Trachinierinnen* und im *Philoktet*. Wenn die Orakel nicht Recht behielten, wäre «das Göttliche dahin» (*Oid. t.* 898–910); doch sie behalten Recht. Aischylos versucht, die thebanische Orakelgeschichte in persönliche Entscheidung zu transformieren: Laios, Vater des Ödipus, hatte vom Orakel den Auftrag erhalten, keine Kinder zu zeugen und so die Stadt zu retten (**375**). Andererseits hat Aischylos in der Kassandra-Szene (**56**) die packendste Darstellung des Sehertums auf die Bühne gebracht. Für Euripides sind Orakel einsetzbar vor allem als Motivation der bühnenwirksamen Menschenopfer (oben Abschnitt **III.B**).

Auch die Geschichtsschreibung setzt Seher und Orakel gern und wirksam zur Orchestrierung der Darstellung ein, als dunkel-sakrale Folie des Geschehens: delphische Weissagung begleitet bei Herodot das Lyderreich von Gyges bis Kroisos. Wie sogar ein von einem Traum gegebenes Zukunftsorakel sich unaufhaltsam erfüllt, zeigt die Tragödie von Adrestos und Atys (**376**). Xerxes seinerseits wird wider seinen eigenen Willen durch eine dämonische Traumerscheinung gezwungen, zu tun, «was geschehen muss» (**37**). Der Historiker Theopomp erging sich besonders gern in 'Zeichen', z.B. bei Dions Unternehmen gegen Dionysios II. von Syrakus (**377**). Ganz von Orakeln durchzogen ist auch die Geschichte Messeniens, wie sie Pausanias – nach nicht sicher bestimmbaren Quellen – eindrucksvoll darstellt (**378**). Aus Livius-Materialien konnte Iulius Obsequens noch in der Spätantike einen *Liber prodigiorum* zusammenstellen, der die Erfahrungen der römischen Geschichte auf die Zeichen-Beachtung im Sinn des Heiden konzentriert (**379**).

C. Philosophie

1. Sophisten und Vorsokratiker

Durchgreifende Kritik an der Mantik liess sich bereits in der Epoche der Sophistik formulieren (**380**). Herodot nimmt Stellung zu solch kritischen Diskussionen um die Orakel, mit einer Terminologie, die der zeitgenössischen Sophistik entstammt: «Dem Bakis gegenüber, der in Bezug auf diese Ereignisse und dazu noch so deutlich gesprochen hat, wage ich nicht mich selbst zu äussern, Bestreitung von Orakelsprüchen betreffend; ich akzeptiere das aber auch nicht von anderen» (**381**). Es ist andererseits möglich, dass der Sophist Antiphon und der Traumdeuter gleichen Namens (*VS* 86) identisch waren. Demokrit der Atomist hielt 'Erscheinungen' (*eidola*) für durchaus real und wirksam; «er bete darum, gut-erlosten Erscheinungen zu begegnen» (*VS* 68 B 166). Kritik am 'Abergläubischen' war im übrigen geläufig (Theophr. *char.* 16).

2. Platon

Platon lässt in seinem konservativen Neuansatz die Mantik bestehen als «gegenseitige Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen» (**2**). Dabei kommt es ihm einerseits darauf an, dass Mantik kein 'Wissen' ist, jedenfalls nicht 'Wissen' im Sinne der sokratischen Bewusstheit; darum betont er die 'enthusiastische' Basis in der Mantik wie in der Dichtung. Die Seher wissen selbst nicht, was sie sagen (vgl. Abschnitt **II.A.7**). Andererseits hat Platon im *Symposion* eine Theorie von *daimones* als Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen formuliert, die zu mächtiger Wirkung kam: Das 'Dämonische' ist laut Platon das, was «dolmetscht und hin- und hertransportiert für die Götter, was von den Menschen kommt, und für die Menschen, was von den Göttern kommt... Und durch dieses läuft die gesamte Mantik und die Kunst der Priester, die mit Opfer und Weihen und Besprechungen und dem ganzen Seherwesen und Scharlatanerei zugange sind» (**382**). Platon gibt damit eine überlegte Theorie für die zuvor eher diffusen Glaubensinhalte und Redensarten über *daimones*. Seine Schüler, besonders Xenokrates, haben die Daimon-Lehre weiter ausgebaut. Man hat in dieser Weise sozusagen die Götter vervielfältigt und auf niederer Ebene aktiviert. Vielen schien dies die einleuchtendste Erklärung für die überraschend treffenden Sehersprüche, von denen die Seher qua Menschen doch eben nichts 'wissen'. In Bezug auf Delphi wird dies ausführlich von Plutarch diskutiert (**383**). Die Christen haben die Dämonenlehre gerne übernommen in dem Sinn, dass die Heidengötter eben nur 'Dämonen' seien, die allerdings durchaus wirksam sind, gerade auch in ihren Orakeln.

3. Von der hellenistischen zur spätantiken Philosophie

Während die Peripatetiker allenfalls *Enthusiasmos* und Traum anerkennen, alles andere verwerfen (Kratippos bei Cic. *div.* 1, 5; 2, 100), für Epikureer vollends Götter, die mit 'Zeichen' drohen, gar nicht in Frage kamen, unternahm die Philosophie der Stoa eine ausdrückliche Verteidigung der Mantik in allen ihren Formen (**384**). Sie stellt sich damit gegen den Epikureismus und gegen die Skepsis.

Die Stoa operiert auf dem Hintergrund einer fortgeschrittenen Naturwissenschaft: Die Einsicht ins universale Kausalgesetz (Demokrit, *VS* 68 A 39) verbindet sich mit den vermeintlich unveränderlichen Gesetzmässigkeiten der Astronomie. Dementsprechend gilt ein Postulat des lückenlosen Zusammenhangs von allem mit allem im Kosmos, der aber gerade in dieser seiner Gesetzlichkeit einer alles durchdringenden Vernunft untersteht. Lieblingsausdruck war die *Heimarméne*, die Festlegung der 'Verteilung' von Anfang an, komplementär zur 'Vorsehung', *Prónoia*, die die Welt zweckmässig und zielstrebig administriert; sie manifestiert sich und herrscht als ein 'Hauch', ein *pneuma*, das 'alles durchdringt'. Poseidonios (**385**) hat die umfassende 'Sympathie' des Universums weiter durchdacht und weitere empirische Bestätigungen für solche Zusammenhänge gefunden, so etwa den Einfluss des Mondes auf die Gezeiten des Atlantik.

Dementsprechend besteht die Stoa ausdrücklich auf der gegenseitigen Bestätigung von Mantik und Götterglauben (**386**). Auf diesem Hintergrund konnte man einerseits alle Arten von 'Zeichen', bis hin zum Vogelflug (Cic. *div.* 1, 120), ernst nehmen, konnte sie als eingebettet in den übergreifenden Weltzusammenhang und dadurch bedeutsam verstehen; andererseits aber stand die Unabänderlichkeit des so Angezeigten fest.

Damit geriet man freilich in das fast ausweglose Problem des Fatalismus: Wenn *Heimarméne* als universale und detaillierte Vorbestimmung von allem gilt, was nützt dann noch Götterkult und Mantik? Vom «untrüglichen Ratschluss» eines Gottes hatte schon das Epos gesprochen, gelegentlich sogar ohne einen Gott zu benennen (*h. Hom. Ap.* 252. 292). Tragödien gründeten sich auf die Unausweichlichkeit des Bestimmten; so *Alkestis*, so insbesondere *König Ödipus*. Auf mythischem Niveau freilich schienen Lockerungen der 'Moira' möglich, zumindest 'Ersatz' wie im Fall Alkestis; Aufschiebung des Unabänderlichen lässt, laut Herodot (1, 91), auch Delphi zu, und auch die Kultpraxis einer Diotima rechnet damit (Plat. *symp.* 201d). Nun aber traten in der Philosophie zum allgemeinen Kausalitätsgesetz auch logische Argumente, die den Begriff der 'Möglichkeit' überhaupt aufheben wollten, um 'Notwendigkeit' des Künftigen zu erzwingen (**387**). Manilius verkündet in seinem astrologischen Gedicht die Weltherr-

schaft der *Fata* (4, 14–22); entsprechend war Kaiser Tiberius überzeugt, «dass alles vom *Fatum* getrieben wird» (Suet. *Tib.* 69). Die Ohnmacht der Götter gegenüber der *Moira* und die daraus folgende Sinnlosigkeit von Vorauswissen karikiert Lukian (*I. conf.* 12). Neue Dringlichkeit gewann die Diskussion durch die Begriffe von Sünde und Vorausbestimmung im Christentum; insofern kommt der Höhepunkt der Diskussion ums *Fatum* erst mit Augustin und mit Boethius (**388**).

«Wenn alles sein wird, wie es vom Gott beschlossen ist, was vermag dann noch die Mantik?» fragte Demonax (**389**). Unabänderliches vorherzusagen ist sinnlos. Wird damit die individuelle menschliche Freiheit und Verantwortung aufgehoben? Man kann immerhin versuchen, Gott und *Fatum* in ihrem Zusammenwirken zu sehen; so Lukan über den Gott von Delphi: «Sei es, dass der Gott das *Fatum* singt, sei es, dass eben das, was er mit seinem Singen gebietet, zum *Fatum* wird» (**390**).

Andere Philosophenschulen versuchten sich an der Widerlegung des stoischen Begriffs von *Heimarméne* und der logischen Aufhebung von 'Möglichkeit'; Epikureer und Skeptiker blieben dabei, das 'alte Weib Vorsehung' (Cic. *nat.* 1, 18) zu bestreiten. Insbesondere zog die Astrologie Kritik auf sich (**391**).

Freilich drohte daraus, wie schon das zweite Buch von Ciceros *de divinatione* zeigt, eine allgemeine Widerlegung der Mantik zu werden. Lukian verfasste eine erbitterte und boshafte Kritik des 'Lügenpropheten' Alexandros von Abonuteichos und seiner Orakelpraxis. Etwa gleichzeitig schrieb auch der Kyniker Oinomaos von Gadara ein Buch *Entlarvung der Scharlatane*, das sich ebenso gegen die Praxis der Orakel wie gegen die stoische *Heimarméne*-Lehre wendet; er wird beifällig zitiert vom Christen Eusebios (**392**).

Die schliesslich herrschende Richtung spätantiker Philosophie jedoch, neuplatonisch geprägt, nimmt Mantik als Teil der Frömmigkeit ganz ernst. Kennzeichnend ist Iamblichs Buch *de mysteriis* (**393**), das den vom Gott ausgehenden Wirkungen nachforscht, denen die Theurgie entgegenkommt. Dabei werden nicht nur Traummantik und *'Enthusiasmos'* gefeiert, auch die anerkannten Orakel von Didyma, Klaros, Delphi werden herangezogen; die äusseren Mittel und Begleiterscheinungen dieser heiligen Stätten, Erddämpfe in Delphi, Wasser andernorts, seien freilich nur Hilfsmittel der Vorbereitung, um die göttliche Aktivität zu empfangen. Die traditionellen 'technischen' Formen der Mantik sind damit abzuwerten. Ganz obenan stehen dafür die Bücher der *'Chaldäischen Orakel'* (**325**). Eine gesteigerte Rolle gewinnt der 'göttliche Mensch', der mit dem christlichen 'Heiligen' konvergiert.

Eine radikale 'Aufklärungs'-Bewegung fehlt in der Antike. Niemand hat mit Niveau für die Abschaffung der Mantik überhaupt plädiert. Sie erschien, bei allen Vorbehalten im Detail, im ganzen unverzichtbar. Selbst Christen meinten, vieles akzeptieren zu können (**394**). Verdrängung der *divinatio* ist auch dem Christentum nur teilweise gelungen, sie hat sich erst in neueren, 'aufgeklärten' Zeiten einigermassen durchgesetzt, wenn auch nicht ohne Rest.

BIBLIOGRAPHIE: Bächli, E., *Die künstlerische Funktion von Orakelsprüchen, Weissagungen, Träumen u.s.w. in der griechischen Tragödie* (1954); BL I 29–91; Frede, D., *Aristoteles und die 'Seeschlacht'* (1970); Huber, P., *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Diss. Zürich 1976); Hammerstaedt, J., *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus* (1988); Jaeger, F., *De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint* (Diss. Rostock 1909); Magris, A., *L'idea di destino nel pensiero antico* (1985); Pfeffer, F., *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike* (1975); Schmitt, J., *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (1921); Stählin, R., *Das Motiv der Mantik im antiken Drama* (1912).

LITERARISCHE QUELLEN

368. Aristoxenos von Selinus, 7./6. Jh. v. Chr., West, *IEG* II 45: «Wer bietet am meisten Angeberei unter den Menschen? Die Seher!». Misstrauen (ἀπιστία) wird als 'Schwäche' bezeichnet, Plut. *de def. or.* 434d; vgl. *Pap. Derveni* (*ZPE* 141 [2002] 10) Col. 5, 10: «Unglauben und Unwissenheit sind dasselbe».

369. Hdt. 5, 63; 6, 66; vgl. Thuk. 5, 16: die Pythia wird «überredet». Vgl. Lysandros (**321**); Polyain. 1, 16; Demosth. bei Cic. *div.* 2, 118.

370. Aischyl. *Ag.* 1196 f.: «bezeuge mir unter Eid, dass ich die alten Verbrechen des Hauses kenne»; Hdt. 5, 92 η 2: 'Zeugnis' (μαρτύριον) eines sexuellen Aktes.

371. Eur. *Heraclid.* 340. 403–409. Hdt. 4, 68 beschreibt ein Verfahren bei den Skythen, wobei die in die Minorität geratenen Seher getötet werden.

372. Hdt. 1, 147 f.; vgl. Klees.

373. Macr. *Sat.* 1, 23, 14 f.: *explorando fidem religionis*. Auch Mopsos konnte eine versiegelte Anfrage im Traum richtig beantworten, Plut. *de def. or.* 434d–e. Alexandros von Abonuteichos verstand es, versiegelte Briefe zu öffnen, Lukian. *Alex.* 19–21.

374. Hom. *Od.* 9, 105; 13, 172: παλαίφατα θέσφαθ' ἱκάνει.

375. Aischyl. *Septem* 745–757: «dreimal hat Apollon im Pythischen Orakel am Nabel der Erde gesagt, Laios solle ohne Nachkommenschaft sterben und damit die Stadt retten...».

376. Orakel für Gyges und für Kroisos Hdt. 1, 13; 1, 90 f.; Adrestos und Atys Hdt. 1, 34–35.

377. Theop., *FGrH* 115 F 331 (= Plut. *Dion* 24).

378. Paus. 4, 4–22.

379. Obseq. *prodigiorum liber*, in *T. Livi Periochae*, ed. O. Rossbach (1910).

380. Eur. *Hel.* 744–757 (von Herausgebern grossenteils als Interpolation verdächtigt): «Nichts von der Feuerflamme ist gesund, nicht die Laute der gefiederten Vögel; dumm ist es doch, auch nur zu glauben, dass Vögel den Menschen nützen... Wozu also brauchen wir Mantik? Man soll zu den Göttern beim Opfer um 'das Gute' beten, die Seheraktionen aber lassen». Vgl. auch Men., *PCG* VI 2 *fr.* 844: überflüssige Ängste durch 'Zeichen' und Träume.

381. Hdt. 8, 77; dabei sind ἀντιλογίαι und καταβάλλειν (8, 77, 1) Schlagwörter, die als Titel für Werke des Protagoras genannt werden (*VS* 80 B 1; B 5); das betonte ἐναργέως (Hdt. 8, 77 bis) kontrastiert mit der von Protagoras beklagten ἀδηλότης der Götter (B 4).

382. Plat. *symp.* 202e–f.

383. Plut. *de def. or.* 415a ff.

384. Chrysipp., *SVF* II Nr. 1187–1195; Cic. *div.* 1, 37.

385. Poseid. bei Cic. *div.* 1, 129–130 (vgl. 117–131) = *fr.* 110 Edelstein/Kidd.

386. Cic. *div.* 1, 82 f.; 2, 101 f.; S. Emp. *adv. math.* 9, 132.

387. Siehe Frede zu Aristot. *interpr.* 12 f.; Dioboros Kronos und sein Κυριεύων-Argument, das die unbestimmte Möglichkeit des Zukünftigen bestreitet, bei Döring, K., *Die Megariker* (1972) Nr. 131; p. 132–135. Vgl. allgemein Huber; Magris; Cic. *de fato*.

388. Aug. *civ.* 5, 2–5 in Auseinandersetzung mit Cicero; Boeth. *cons. passim*, vgl. Huber.

389. Lukian. *Dem.* 37.

390. Lucan. 5, 92 f.

391. Cicero schrieb seine Schrift *de fato* als Fortsetzung von *de divinatione* (*div.* 2, 3); s. im übrigen bes. Alex. Aphr. *de fato*, zur Mantik p. 201, 28–204, 6 Bruns; *de an. mantissa* p. 179–186 Bruns. Gegen 'Chaldäer' stellen sich Favorin. *fr.* 3 Barigazzi (= Gell. 14, 1) und besonders S. Emp. *adv. math.* 5, 43–106.

392. Oinomaos, Γοήτων φωρά: Hammerstaedt; *ANRW* II 36.4 (1990) 2834–2865.

393. Iambl. *myst.* ed. Des Places, E. (1966).

394. Siehe die *'Tübinger Theosophie'* (**326**) und Gregorios Monachos (**6**).

WALTER BURKERT,
mit Beiträgen von FRITZ GRAF (II.C.10; III.D) und EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE (II.C.1)

La divinazione in Etruria

INDICE

I. La divinazione nella Etrusca Disciplina ... 53
II. Le tecniche divinatorie ... 53
A. *Genera artificiosa* ... 54
1. L'aruspicina ... 54
a. Il mito di fondazione ... 54
b. Extispicio etrusco e romano ... 55
c. Le vittime consultatorie. Tipi di animali ... 56
d. Gli organi ominali ... 56
e. Parti del fegato ... 56
(i) *Fibrae* ... 56
(ii) *Pars familiaris* e *pars hostilis*. *Venae* e *cellae* ... 57
(iii) *Caput iecoris* ... 57
(iv) *Processus papillaris* ... 58
(v) *Incisura umbilicalis* ... 58
(vi) *Fissum* ... 58
(vii) *Vesica fellea* ... 58
(viii) *Theos* e *keleuthos* sui fegati etruschi ... 59
f. L'esame degli *exta* ... 59
2. La *fulguratura* ... 59
a. Individuazione del fulmine ... 60
b. Interpretazione del fulmine ... 61
c. Gli dei folgoratori ... 61
d. La *procuratio* del fulmine ... 63
e. Allontanamento ed evocazione del fulmine ... 63
3. *Portenta*, *prodigia*, *monstra* ... 64
a. Animali ... 64
b. Piante ... 64
c. Fenomeni celesti, astronomici e meteorologici ... 65
d. Fenomeni terrestri ... 66
e. *Res sacrae* ... 66
f. *Monstra* ... 66
g. *Ostenta saecularia* ... 66
4. La cleromanzia ... 66
a. Litobolia ... 67
b. *Kleroi* discoidali in metallo ... 67
c. *Kleroi* a barretta rettangolare ... 68
B. *Genera naturalia* ... 69
Oracoli ... 69
1. L'oracolo di Tethys ... 69
2. L'oracolo di Cacu ... 69
3. L'aruspice veiente ... 69
4. Il vaticinio di Orfeo – oracoli di Menerva e Alpanu/Alpunea? ... 70
III. Gli dei della divinazione ... 72
A. Gli dei dell'*extispicina* ... 72
B. Gli dei della *fulguratura* e degli *ostenta* celesti ... 73
C. Le divinità del *sortilegium* ... 73
D. Le divinità della divinazione ispirata ... 73
IV. Santuari oracolari d'Etruria ... 73
V. Tecniche e struttura dei responsi degli aruspici ... 74
Appendice: Culti oracolari e cleromantici nell'Italia centro settentrionale (tranne il Lazio) in età preromana ... 75
A. Area veneto-alpina ... 75
B. Area appenninica tosco-emiliana ... 76
C. Umbria ... 76
D. Piceno ... 77
E. Agro Falisco ... 77
F. Sabina ... 77
G. Sannio ... 77

BIBLIOGRAFIA: AA.VV. (a cura di Guittard, Ch.), «La divination dans le monde étrusco-italique», in *Caesarodunum*, I, Suppl. 52 (1985); II, Suppl. 54 (1986); III, Suppl. 56 (1986); AA.VV. (a cura di Guittard, Ch./Briquel, D.), «Les écrivains du siècle d'Auguste et l'etrusca disciplina», IV, in *Caesarodunum* Suppl. 60 (1991); V, Suppl. 63 (1993); «Les écrivains et l'etrusca disciplina de Claude à Trajan», VI, Suppl. 64 (1995); «Les écrivains du deuxième siècle et l'etrusca disciplina», VII, Suppl. 65 (1996); «Les écrivains du troisième siècle et l'etrusca disciplina», VIII, Suppl. 66 (1999); Bloch, R., *Prodigi e divinazione nel mondo antico. Etruschi, Greci e Romani* (trad. it.) (1977) 43–69; Bloch, R., «Réflexions sur le destin et la divination haruspicinale en Grèce et en Etrurie», in *IconogrCl* (1986) 77–85; Bouché-Leclerq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* IV (1882); Briquel, D., *Chrétiens et haruspices* (1997); Capdeville, G., «Die Rezeption der etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer», in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom* (a cura di Aigner-Foresti, L.) (1998) 385–420; Guillaumont, F., *Philosophe et augure; recherches sur la théorie cicéronienne de la divination* (1984); Jannot, *RelEtr* (1998) 20–49; Maggiani, A., «Qualche osservazione sul fegato di Piacenza», *StEtr* 50, 1982 (1984) 53–88 (= Maggiani 1); Maggiani, A., «La divination oraculaire en Etrurie», in *Caesarodunum* Suppl. 56 (1986) 6–26 (= Maggiani 2); Maggiani, A., «Immagini di aruspici», in *Atti del II Congr. Int. Etrusco, Firenze* (1989) 1557–1566 (= Maggiani 3); Maggiani, A., «L'uomo e il sacro nei rituali e nella religione etrusca», in AA.VV. (a cura di Ries, J.), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro* III (1992) 202–204 (= Maggiani 4); Maggiani, A., «Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio», *RdA* 18 (1994) 68–78 (= Maggiani 5); Maggiani, A./Simon, E., «Il pensiero scientifico e religioso», in AA.VV. (a cura di Cristofani, M.), *Gli Etruschi. Una nuova immagine* (1984) 136–167; Mansuelli, G. A., «Etrusca disciplina e pensiero scientifico», in *AnnFaina* V (1998) 105–118; Montero, S., *Política y adivinacion en el Bajo Imperio. Emperadores y haruspices* (1991); Montero, S., «Los haruspices y la moralidad de la mujer romana», *Athenaeum* 81 (1993) 647–658; Montero, S., «Aruspici contro donne: due tecniche divinatorie a confronto», in *Die Integration der Etrusker*... (a cura di Aigner-Foresti, L.) (1998) 369–384; Pfiffig, *RelEtr* (1975) 36–43; Ramelli, I., *Cultura e religione etrusca nel mondo romano* (2003); Schmeisser, G., *Die etruskische Disciplin vom Bundesgenossenkriege bis zum Untergang des Heidentums* (1881); Thulin, C. O., *Die etruskische Disciplin* I–III (1905–1909); Torelli, M., «La religione», in AA.VV. (a cura di Pugliese Carratelli, G.), *Rasenna* (1986) 159–237; Wood, J. R. M., *The Haruspices in the Roman World to the End of the Republic* (1982).

I. La divinazione nella Etrusca Disciplina

Il luogo liviano (Liv. 5, 1, 6) che definisce gli Etruschi «gente più di ogni altra dedita alle pratiche religiose» certifica la centralità del sacro e del rito presso questo popolo. Precetti e norme della religiosità etrusca costituivano il nerbo della *Etrusca Disciplina*, una «scienza» che riguardava tutto il vastissimo campo del sacro. Al corpus dottrinale in essa contenuto fu data forma scritta e articolazione in libri (*Etruscorum libri*, *etrusca scripta*, *chartae etruscae*, *Tuscorum litterae*, *tusci libelli*), alcuni dei quali furono tradotti in latino nel I sec. a.C. (Isid. *orig.* 8, 9, 35: «*quos libros Romani ex tusca lingua in propriam mutaverunt*»).

La divinazione costituisce la sezione di gran lunga più importante della «scienza» etrusca. Alle tecniche divinatorie erano dedicati tre libri, come ricorda Cicerone (**1**), il quale afferma indirettamente che a questa particolare attività si poteva dare il nome, più propriamente attribuito a una specifica partizione di essa, di *haruspicina* (**2**).

Lo straordinario sviluppo che le tecniche divinatorie ebbero in Etruria trova la sua giustificazione in un passo di Seneca (**3**), che caratterizza l'approccio etrusco ai fenomeni naturali (nell'esempio prescelto la folgore) come l'espressione di un rigido finalismo religioso, una concezione secondo la quale il mondo risulta cosparso dei messaggi che gli dei inviano agli uomini. D'altro canto, come attesta Censorino citando fonti etrusche, essere escluso dai presagi significa praticamente non far parte dell'ordine del mondo (Cens. 14, 6; *cf.* Maggiani 4, 202).

Ne consegue la necessità di una semeiotica religiosa, di una scienza che sappia classificare i fenomeni (*exploratio*, *investigatio*), che indichi le tecniche per riconoscere il messaggio implicito nel segno (*interpretatio*), che insegni a porre riparo alle eventuali minacce in esso contenute (*procuratio*).

FONTI LETTERARIE

1. Cic. *div.* 1, 72. – «Ciò dichiarano i libri degli Etruschi, quelli aruspicini e quelli fulgurali e quelli rituali.» (trad. R. Giomini).

2. Cic. *div.* 2, 49. – «Ma dato che si è a sufficienza discusso delle viscere e delle folgori, restano gli ostenta perché si sia trattata tutta l'aruspicina.» (trad. R. Giomini).

3. Sen. *nat.* 2, 32, 2. – «Questa è la differenza che passa tra noi e gli Etruschi...: noi crediamo che i fulmini si sprigionino perché le nubi vengono a collisione; essi invece pensano che le nubi vengano a collisione per sprigionare i fulmini.» (trad. D. Vottero).

II. Le tecniche divinatorie

Cicerone ha lasciato una accurata classificazione delle tecniche divinatorie in uso al suo tempo. Egli riconosceva due generi di divinazione (*divinandi genera*), il *genus artificiosum* e il *genus naturale*; il primo è fondato sulla ripetuta osservazione dei fenomeni, sul metodo induttivo (**4–5**). Sono genera artificiosa, l'*extispicina*, la *fulguratura*, l'interpretazione degli *ostenta*, dei *signa* e degli *omina*, e l'*augurium* (**5**). A questo genere Cicerone attribuisce anche le tecniche di predizione del futuro basate sulle *sortes*. Il *genus naturale* comprende le tecniche che si basano su uno stato di eccitazione della mente (*permotione divina*) o viceversa sullo stato di quiete che si raggiunge nel sonno (*animo per somnum sensibus et curis vacuo*).

Si può dimostrare che in Etruria vigeva, almeno in età medioellenistica una analoga consapevolezza: una serie di urne cinerarie decorate a rilievo da Volterra illustrano infatti precisamente l'esempio che Cicerone ha scelto per chiarire la sua classificazione. Egli infatti ricorda che Priamo aveva avuto due figli dediti alla pratica divinatoria, Cassandra ed Eleno: la prima usava la tecnica «naturale» il secondo quella «artificiosa» (**6**). Nelle urne volterrane con scene del Mito di Paride dove i due veggenti compaiono, essi sono caratterizzati in modo nettamente distinto: mentre Cassandra è rappresentata in atteggiamento di estrema agitazione, minacciosamente brandendo un'ascia, Eleno indossa la severa *chlaina* e il *galerus*, cioè il costume ufficiale dell'aruspice etrusco (**7**).

In Etruria sono attestate, della prima categoria, *l'extispicina*, la *fulguratura*, l'interpretazione di *signa*, *ostenta*, *portenta*, *prodigia*, la litobolia e il sortilegio, probabilmente anche l'*auspicium*; della seconda rimangono indizi abbastanza problematici di vaticini oracolari e/o basati sull' invasamento mistico.

FONTI LETTERARIE

4. Cic. *div.* 1, 11. – «Due sono infatti i tipi di predizione del futuro (*divinandi genera*), dei quali il primo si basa sulla tecnica professionale (*ars*), l'altro sulle facoltà naturali (*natura*).» (trad. R. Giomini).

5. Cic. *div.* 2, 26–27. – «Ponevi nella categoria dei generi di divinazione basati sulla tecnica professionale (*ars*) quelli degli extispici e di coloro che fanno predizioni sulla base dei fulmini (*fulgora*) e dei prodigi (*ostenta*), poi quelli degli auguri e di coloro che usano i presagi (*signa*) e i pronostici (*omina*), e ogni genere che si basa sul procedimento deduttivo (*coniectura*). Quello invece naturale sembrava emesso e quasi sprigionato da una eccitazione della mente o previsto dalla coscienza libera da sentimenti e affanni attraverso il sonno.» (trad. R. Giomini).

6. Cic. *div.* 1, 89. – «Il re dell'Asia Priamo aveva tra i suoi figli Eleno e Cassandra che praticavano la divinazione, l'uno con l'osservazione dei presagi (*auguriis*), l'altra per eccitazione della mente e per emozione divina (*permotione divina*).» (trad. R. Giomini).

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

7.* (= *LIMC* I Alexandros **24**•) Urna cineraria di alabastro. Volterra, Mus. Guarnacci 236. –

Brunn/Körte I 16, XII, 25; *CUE* II 2, 82 s. n° 93; Maggiani 3, 1562 s. tav. 3 d. – Ultimi decenni del II sec. a.C. – Al centro, Paride, con la palma della vittoria riportata nei giochi atletici, riconosciuto come figlio di Priamo, cerca rifugio su un altare, difendendosi dall'aggressione dei fratelli, tra i quali, all'estrema d., si riconoscono Cassandra con la bipenne e Eleno con il *galerus* dell'aruspice.

A. *Genera artificiosa*

1. L'aruspicina

L'aruspicina appare, alla luce della tradizione letteraria, il settore più importante della divinazione etrusca. Lo dimostra indirettamente la circostanza che il sacerdote etrusco, pur competente nei diversi settori della disciplina, era detto semplicemente aruspice e che si indicava con il termine aruspicina l'intero complesso della speculazione divinatoria (**2**).

L'importanza di questa pratica è confermata dalle pseudoetimologie (che risalgono a Varrone) che del nome degli Etruschi ha conservato Isidoro di Siviglia (**9**). Cicerone stesso giustificava la priorità di questa tecnica rispetto alle altre e la particolare competenza degli Etruschi in questo campo rispetto agli altri popoli con la frequenza dei sacrifici (**8**).

I lessicografi collegano il lat. *haruspex* al termine *hariuga* (o *hariga*, *ariuga*, *haruiga*) che equivale a *hostia* (Paul. *Festi* 89, 9 L.; Varro *ling.* 5, 98). In etrusco il termine per *haruspex* è *netśvis* (**10. 11**); su questa base, l'espressione *zich nethśrach* dell'*elogium* di Laris Pulenas (**12**) è stato inteso come *Liber haruspicinus* (Heurgon, J., «Influences grecques sur la religion étrusque», *REL* 35 [1957] 106–126). Le due parole individuano una base *net(h)ś-* che forse esprimeva un concetto analogo ad *hariuga*.

BIBLIOGRAFIA: Blecher, G., *De extispicio capita tria*, *RGVV* II (1905) 173 ss.; Briquel, D., «Cornelius Labeo: etruskische Tradition und heidnische Apologetik», in AA. VV., *Integration der Etrusker*... (a cura di Aigner-Foresti, L.) (1998) 345–356; Colonna, G., «A proposito degli dei del fegato di Piacenza», *StEtr* 59 (1994) 123–140; Guillaumont, F., «Cicéron et la technique de l'haruspicine», in *Caesarodunum* Suppl. 54 (1986) 121–135; Guittard, C., «Haruspicine et devotio: «caput iocineris a familiari parte caesum (Tite-Live VIII, 9, 1)», in *Caesarodunum* Suppl. 56 (1986) 49–67; Guittard, C., «Auctoritas extorum: haruspicine et rituel d'evocatio», in *AnnFaina* 5 (1998) 55–68; Körte, W., «Die Bronzeleber von Piacenza», *RM* 20 (1905) 348 ss.; Maggiani 1, 53–88; Pallottino, M., «Deorum Sedes», in *Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni* (1956) 223 ss.; Rasmussen, W., «Ars haruspicinae and ars nesciendi. Some Reflections on a Sheep's Liver», in *Ancient History Matters. Studies presented to J. E. Skydsgaard* (2002) 165–171; Thulin II; Thulin, C. O., *Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza*, *RGVV* III (1907); Van der Meer, B., *The Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure* (1987) (= Van der Meer 1).

FONTI LETTERARIE

8. Cic. *div.* 1, 93. – «Gli Etruschi si dedicarono allo studio e alla interpretazione delle viscere perché, dediti come erano alle pratiche religiose, facevano con il massimo zelo frequenti sacrifici di animali.» (trad. R. Giomini).

9. Isid. *orig.* 9, 2, 86. – «La Tuscia è così chiamata dalla frequenza dei sacrifici e i Tusci dal sacrificare (ἀπὸ τοῦ θύειν).»

FONTI EPIGRAFICHE

10.* Stele funeraria. Pesaro, Mus. Oliveriano 378. Da Pesaro. – *ET* Um 1.7. – I sec. a.C. – Benelli, E., *Le bilingui etrusco-latine* (1994) 14–15 n° 1 tav. 1a. – I sec. a.C. – Iscrizione bilingue. Testo: *[L. Ca]fatius L. f. Ste. haruspe[x] fulguriator / [c]afates. lr. lr. netśvis. trutnvt. frontac.*

11.* Urna cineraria. Chiusi, Mus. Civ., Sez. Epigrafica 201. Da Chiusi. – *ET* Cl 1.1036. – III–II sec. a.C. (M. Iozzo: 120–100 a.C.) – Testo: *nae cicu / pethnal / netsviś.*

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

12.* Sarcofago. Tarquinia, Mus. Naz. 9804. Da Tarquinia. – Cristofani, M., in *Civiltà degli Etruschi* (1985) 350, 15.1.6; *ET* Ta 1.17. – II metà III sec. a.C. – *Laris Pulenas*, recumbente sul coperchio, distende il rotolo che contiene il suo *elogium*. Riga 3: «...che questo libro aruspicino compose...».

a. Il mito di fondazione

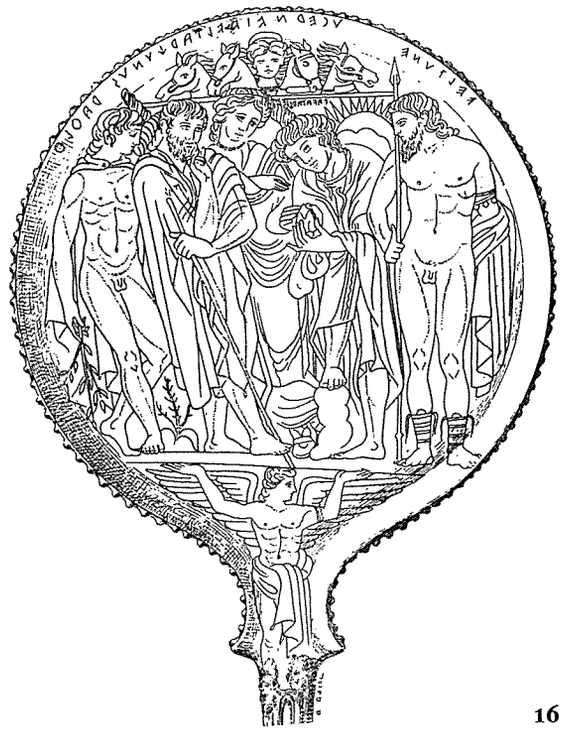
La tradizione, conservata da molti autori (oltre che da Cicerone [**13**], da Censorino, Marziano Capella, Ovidio, Giovanni Lido, Isidoro, Festo, Arnobio, Columella, *Schol.* a Lucano), raccontava che nel territorio di Tarquinia, mentre un contadino era intento ad arare il suo campo, da un solco balzò fuori un essere prodigioso, dall'aspetto di fanciullo ma con la saggezza di un vecchio. In quel luogo si raccolsero i principi della dodecapoli (o i loro figli): ad essi il fanciullo, il cui nome era Tages, dettò i fondamenti della dottrina dell'extispicio.

Secondo Giovanni Lido, Tagete li avrebbe comunicati al solo Tarconte, figlio o fratello di Tirreno, e costui li avrebbe trascritti nella scrittura nazionale. Questa tradizione tendeva perciò a collocare l'episodio all'origine della storia etrusca, naturalmente per esaltare il ruolo di Tarquinia, che sarebbe stata la culla della cultura religiosa del paese. Si ritiene che una serie di gemme incise conservi la raffigurazione dell'episodio (*cf.* De Grummond, N. T., in AA.VV., *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati* [2000] 30 fig. 1 nota 8).

BIBLIOGRAFIA: Briquel, D., *L'origine lydienne des Etrusques* (1991) 534–536; Pfiffig, *RelEtr* (1975) 352–355; Shanzer, D., «De Tagetis exaratione», *Hermes* 115 (1987) 127–128; Small, J. P., *LIMC* VII (1994) 832–833 *s.v.* «Tages»; Wood, J. R., «The Myth of Tages», *Latomus* 39 (1980) 325–344.

FONTI LETTERARIE

13. Cic. *div.* 2, 50. – «Si racconta che, nel territorio di Tarquinia, mentre un contadino arava, avendo fatto un solco un po' più profondo degli altri, ne balzò fuori un certo Tagete il quale attaccò discorso con l'uomo che stava arando. Costui, desto Tagete a quel che si legge nei trattati degli Etruschi (*ut in libris est Etruscorum*), aveva l'aspetto di un fanciullo ma il senno di un vecchio; al suo apparire il contadino era rimasto sorpreso ed aveva manifestato la sua meraviglia con un grido piuttosto forte: era accorsa gente e in breve tutta l'Etruria si era riunita colà. Quindi Tagete dinanzi alla folla degli ascoltatori aveva parlato a lungo. Le sue parole erano state raccolte e scritte, perché potessero essere trasmesse ai posteri, e tutto il discorso toccò argomenti sui quali si basò poi l'arte divinatoria (*qua haruspicinae disciplina contineretur*).» (trad. R. Giomini).



16

b. Extispicio etrusco e romano

Thulin, seguendo le posizioni di Wissowa e di Blecher, ha sottolineato fortemente la sostanziale distinzione tra l'*extispicium* romano e quello etrusco: per i Romani infatti la vittima – i suoi *exta* – possono solo «*litare*», «dare buon presagio» o «*non perlitare*»; per gli Etruschi invece gli *exta* danno un reale responso consultatorio. I Romani pongono al dio una domanda che presuppone una risposta affermativa o negativa; gli Etruschi cercano di interpretare quanto gli dei dicono con segni nelle viscere. Il Thulin concludeva «che se nelle notizie romane sulla *litatio* compare un reale responso divinatorio, vi si deve riconoscere aruspicina etrusca, anche se gli aruspici non sono espressamente menzionati» (Thulin II 5).

Anche nei termini tecnici utilizzati per designare il modus operandi dei sacerdoti vi sarebbe una distinzione: nel contesto dell'extispicio romano l'azione del ministrante è espressa con il verbo *inspicere*; in contesto etrusco, con il verbo *consulere*.

Thulin ha anche individuato un altro possibile elemento di distinzione tra i due rituali. Mentre infatti per i Romani era norma «*adhaerentia inspicere exta*» (Paul. *Festi* 100), «esaminare le viscere ancora contenute» nel corpo squartato della vittima, per gli Etruschi, come del resto per i Greci era regola esaminare le viscere dopo averle estratte dal corpo della vittima. Anche se fondata su una sola testimonianza letteraria (**14**), questa notizia è confermata dalle numerose rappresentazioni figurate, nelle quali gli aruspici tengono in mano i visceri di volta in volta oggetto dell'ispezione, mentre altri, evidentemente da sottoporre allo stesso esame, sono talora rappresentati sulla tavola d'offerta (**15–17**). Caratteristica del rituale etrusco era anche la posizione che l'aruspice assumeva all'atto della consultazione: i monumenti figurati (**15–17**) suggeriscono che questa postura doveva essere regolata da una rigida normativa, dato che in tutte le raffigurazioni il ministrante è sempre rappresentato nel costume tradizionale (fanno eccezione quelle rappresentazioni nelle quali si allude a personaggi del mito greco, come Calcante), con il tipico copricapo dell'ordine sacerdotale strettamente allacciato sotto il mento, in atteggiamento raccolto, con il piede sinistro poggiato su una roccia, e con l'organo da esaminare tenuto nella sinistra.

BIBLIOGRAFIA: Thulin II 3 ss.; Van der Meer, L. B., «Iecur Placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex», *BABesch* 54 (1979) 49–64 (= Van der Meer 2); Schilling, R., «A propos des exta: l'extispicine étrusque et la litatio romaine», in *Homm. à A. Grenier. Coll. Latomus* 58 (1962) 1371–1378.

FONTI LETTERARIE

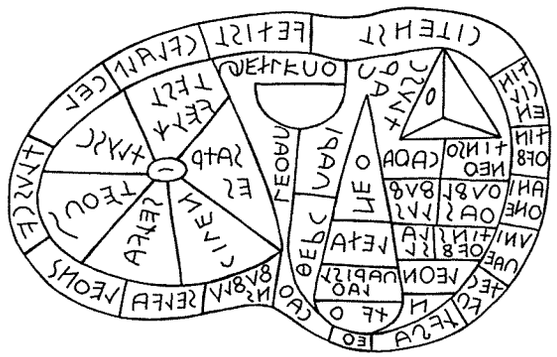
14. Lucan. 1, 616–617. – «Arrunte...interrogò l'ira divina nelle viscere estratte (*in raptis extis*).»

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

15. (= I 2 a Sacrifici, etr. **254**, II 3 a Purificazione, etr. **15***, = *LIMC* V Kalchas **1***) Specchio con decorazione incisa. Vaticano, Mus. Greg. Etr. 12240. Da Vulci. – Gerhard, *EtrSp* II tav. 223; Briquel, D., *Latomus* 49 (1980) 330–333. – I metà IV sec. a.C. – Calcante (*Chalchas*), esamina un fegato, mentre sulla tavola d'offerta sono posate altre viscere.

16.• (= I 2 a Sacrifici, etr. **255**, II 3 a Purificazione, etr. **16**, = *LIMC* III Eos/Thesan **13•**, VII Pavatarchies **1***, VIII Veltune **1***) Specchio inciso. Firenze, Mus. Arch. 77759. Da Tuscania. – Cristofani, M., *Prospettiva* 41 (1986) 4–20, con bibl. a nota 1. – Tardo IV sec. a.C. – Un aruspice (*Pava Tarchies*) esamina un fegato sotto gli occhi di una donna (*Ucernei*) e di un uomo, lui stesso aruspice (*Vel Tarchunus*), forse i genitori, tra due personalità divine, nel santuario di *Rath*.

17. (= I 2 a Sacrifici, etr. **253**, II 3 a Purificazione, etr. **20***) Placchetta di ansa di Schnabelkanne. Amsterdam, Allard Pierson Mus. 1481. – Van



21

der Meer 1, 51 n° 2 fig. 8–9. – Un sacerdote (Calcante?) esamina un fegato.

c. Le vittime consultatorie. Tipi di animali

Macrobio (**18**), citando Trebazio (*cf.* anche Serv. auct. *Aen.* 4, 56), ha conservato una classificazione delle vittime in due tipi: questa bipartizione coincide con quella vigente nel rito greco (Blecher 174 nota 1) ed essendo posta in relazione con gli aruspici deve conservare autentica dottrina etrusca. Egli distingue tra *hostiae consultatoriae* e *hostiae animales*. Solo sulle prime si può sviluppare l'esame dell'*extispex*.

Le vittime *consultatoriae* nel rituale etrusco erano soltanto i bovini, come si desume dalle fonti letterarie (Plin. *nat.* 11, 195; Cic. *div.* 2, 29; Lucan. 1, 633) e gli ovini, in particolare le pecore, come indicano i modelli di fegato conservati (**21–22**).

FONTI LETTERARIE

18. Macr. *Sat.* 3, 5, 1. – «Secondo l'insegnamento di Trebazio nel libro I sulle pratiche religiose, due sono i generi di vittime: uno, nel quale si indaga attentamente (*disquiratur*) la volontà del dio attraverso le viscere, l'altro, nel quale si consacra al dio il solo spirito vitale, per cui gli aruspici chiamano queste vittime 'animali' (*animales... hostias*).»

d. Gli organi ominali

Solo una parte delle viscere della vittima consultatoria era esaminata nell'extispicio. E non tutti gli organi utilizzati avevano la stessa importanza. Sembra che gli aruspici abbiano rivolto la loro scienza all'esame del cuore soltanto a partire dal secondo quarto del III sec. a.C. (**19**). Anche i polmoni si esaminavano, perché si riteneva che una incisione osservata su di essi potesse prorogare l'avverarsi di un prodigio annunciato da un altro organo ominale (**20**). Anche se Cicerone non menzionasse esplicitamente in questo caso l'aruspice, la pertinenza dell'esempio al sapere divinatorio degli Etruschi sarebbe resa inequivocabile dal parallelo con i *fulgura prorogativa*, i fulmini cioè cui si attribuiva una analoga capacità di procrastinare il destino.

Non è invece organo ominale per gli Etruschi la milza, il cui scambio di posto con il fegato era considerato dagli auguri romani (Plin. *nat.* 11, 204; *cf.* Thulin II 23) tra gli eventi prodigiosi.

L'organo ominoso *par excellence*, vero *tripous tes mantikes* (Philostr. *v. Ap.* 8, 15 p. 350 Ol.) era il fegato, con le sue parti costitutive, ivi compresa la cistifellea.

FONTI LETTERARIE

19. Plin. *nat.* 11, 186. – «Quando il re Pirro si allontanò dall'Italia, gli aruspici cominciarono ad esaminare (*inspicere*) il cuore tra le interiora.»

20. Cic. *div.* 1, 85. – «Su quali ragioni si basa l'aruspice per affermare che un solco nel polmone della vittima, anche se le viscere in complesso sono favorevoli, fa sospendere l'effettuazione di una cosa o ne rimanda il tempo.» (trad. R. Giomini).

REALIA

21.• (= II 3 a Purificazione, etr. **13***) Modello di fegato. Piacenza, Mus. Civ. 1101. Da Settima di Gossolengo (Piacenza). – Deecke, W., «Das Templum von Piacenza», *Etruskische Forschungen* IV (1880) 24–73; Körte, G., «Die Bronzeleber von Piacenza», *RM* 20 (1905) 348–379; Maggiani 1, 53–88 fig. 1 tav. 14, a; Van der Meer 1. – Fine II–I sec. a.C. – Modello in bronzo di fegato di ovino; sulla faccia convessa due iscrizioni; sulla faccia piana oltre quaranta teonimi, variamente raggruppati entro caselle incise.

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

22.* (= I 2 d Offerte votive, rom. **462**, II 3 a Purificazione, etr. **14**) Modello fittile di fegato. Roma, Villa Giulia 3786. Da Falerii Veteres, Tempio dello Scasato. – Van der Meer 1, 51 fig. 7. – Fine IV sec. a.C. – Modello di un fegato di bovino (?).

e. Parti del fegato

Pur nella generale reticenza, le fonti letterarie menzionano più o meno cursoriamente alcune parti del fegato, in virtù del loro significato ominoso. La combinazione dei dati delle fonti letterarie e di quelli desumibili dai modellini in bronzo e in ceramica e dalle rappresentazioni figurate consente di disegnare una mappatura dell'organo.

(i) *Fibrae*

Sebbene il vocabolo sia usato sovente, in genere al plurale, come sinonimo di *exta*, e, almeno in due casi (Serv. *georg.* 1, 120 e Plin. *nat.* 11, 196), con il significato di *venae* e *nervi*, esso ha anche una utilizzazione più specifica, in quanto indica le principali partizioni dei polmoni e del fegato, ossia i lobi, secondo la definizione che ne ha dato l'interpolatore di Servio, di «parti terminali del fegato» (**23**). In questo senso la parola latina corrisponde al gr. λοβός.

Le fonti sono concordi nell'annettere importanza decisiva all'esame delle *fibrae*, dato che esse possono da sole esprimere l'atteggiamento favorevole o sfavorevole delle divinità (**24–27**).

Un vero e proprio responso, molto dettagliato, è contenuto in un passo di Fulgenzio (**29**), sospettato di falsità (*cf.* Wissowa, *ML* II 2307 *s.v.* «*Manalis Lapis*»): tuttavia il responso divinatorio che Fulgenzio avrebbe tratto dai commentari di Labeone agli scritti di Tagete presenta, e nello specifico della notazione del colore (che richiama una serie di esempi noti riferibili all'autentica dottrina etrusca, *cf.* ad es. **92**) e nella struttura formulare con il necessitativo, aspetti che ne rendono sostenibile l'autenticità.

FONTI LETTERARIE

23. Serv. auct. *georg.* 1, 120. – «Altri definiscono specificamente *'fibrae'* le parti estreme di una determinata cosa; perciò anche le parti estreme del fegato sono dette da molti *'fibrae'*.»

24. Ov. *met.* 15, 794–795. – «...e la fibra ammonisce che incombono grandi tumulti.»

25. Prop. 4, 1b, 104. – «La fibra che parla degli dei a lei congiunti.»

26. Tib. 1, 8, 3. – «La fibra consapevole degli dei.»

27. Tib. 2, 1, 26. – «Vedi come nelle viscere fortunate la fibra annunciatrice significhi dei tranquilli?»

28. Cic. *div.* 1, 16. – «...so bene che significato abbiano dei filamenti (*fibra*) nelle viscere.»

29. Fulgent. *serm. ant.* 4 p. 112, 11 Helm. – «Labeone, che spiegò le dottrine etrusche di Tagete e Bacitide in quindici volumi, dice così: Finché le *fibrae* siano di color sandracca (giallo), allora bisogna trascinare le pietre manali (*manales lapides*).»

(ii) *Pars familiaris* e *pars hostilis*. *Venae* e *cellae*

Gli aruspici etruschi distinguevano nel fegato, come i Greci e a differenza dei Romani, una *pars familiaris* e una *pars hostilis* (o *inimica*). Sul significato dell'espressione, piuttosto ambigua, c'è accordo: la parte familiare è quella relativa all'interrogante; quella ostile è la parte che concerne il nemico. Ne deriva che un segno, in sé positivo, riconosciuto nella parte ostile sarà considerato sfavorevole all'interrogante, e viceversa (**30–32**).

Per la maggiore comprensione di ciò è opportuno far intervenire i termini *venae* e *cellae*, sinonimi secondo uno scoliaste di Lucano (**33**), che specifica che il termine *cellae* era quello usato dagli aruspici; termini, che dovevano designare partizioni anatomiche più ridotte rispetto ai lobi (e forse all'interno di essi). Infatti lo scoliaste parla di «vene degli amici, dei nemici e altre similmente». Blecher e Thulin identificavano *cella* con *pars*. Tuttavia il passo dello scoliaste, che parla di «palpitazioni delle vene (= *cellae*) nella parte dei nemici (*hostili de parte*)», sembra presupporre una distinzione tra i due termini e le regioni che essi indicano.

Il fegato di Piacenza, la cui superficie interna è fittamente segmentata in caselle rettangolari o triangolari, chiarisce che cosa si debba intendere con il termine *cellae*: esse sono probabilmente da identificare con le caselle entro le quali sono trascritti i teonimi, mentre forse nelle «*partes*» si debbono riconoscere i due lobi. Nel lobo destro del fegato sono iscritti nomi di divinità celesti e marine (ma anche ctonie); sul sinistro, nomi di divinità ctonie e infere. Può darsi che il primo, in virtù dei teonimi che contiene, fosse considerato la *pars familiaris*, l'altro, quella *hostilis*.

FONTI LETTERARIE

30. Cic. *div.* 2, 28. – «Per quali accordi gli aruspici hanno stabilito quale parte del fegato si dovesse considerare favorevole e quale sfavorevole.» (trad. R. Giomini).

31. Sen. *Oed.* 363–364. – «Il lato dei nemici sussulta con forza gagliarda e tende sette vene.»

32. Lucan. 1, 621–622. – «(Arruns) vede le vene minacciose dalla parte dei nemici.»

33. *Schol.* Lucan. 1, 621. – «Diverse sono le vene, che gli aruspici chiamano celle, dei nemici (*hostium*), degli amici, e altre cose dello stesso tipo. Quando dunque osservano i fegati, capiscono quale cella stia ferma (*nec eat*), quale parte sussulti; dunque quando vedono emergere una palpitazione dalla parte dei nemici (*hostili de parte*), riconoscono che si vuol indicare guerra.»

(iii) *Caput iecoris*

Tra le parti del fegato la più importante era considerata il c.d. *processus caudatus*, il *caput* (κεφαλή) delle fonti (**34**). La sua assenza era considerata presagio nefasto (**35**; *cf.* anche Liv. 27, 26, 13; 30, 2, 13; 41, 14, 7; Cic. *div.* 1, 119; Plin. *nat.* 11, 189; SHA *Pert.* 11, 2), come anche la sua scarsa visibilità, provocata dalla presenza di una membrana avvolgente (*cf.* Sen. *Oed.* 361–362); era invece di ottimo auspicio un *caput* di dimensioni eccezionali (Liv. 27, 26, 14; Plut. *Marc.* 29, 8–9), o addirittura raddoppiato (*geminum caput*: Plin. *nat.* 11, 189; *caput duplex*, Val. Max. 1, 6, 9). Tuttavia anche in questo caso il segno non era di univoca interpretazione: infatti, in determinate circostanze, ciò che può apparire favorevole in generale è invece in realtà l'esatto contrario (*cf.* Lucan. 1, 626; Sen. *Oed.* 359–360).

I segni che si osservavano sul *processus caudatus*, che nel modellino del fegato di Piacenza appare completamente privo di iscrizioni, erano eventuali incisioni che, riguardate sempre in maniera negativa, lo erano specialmente quando si trovavano sulla «parte familiare» dell'escrescenza (**36**); una espressione dalla quale si è voluto inferire che anche nel *caput* debbano essere individuate una *pars familiaris* e una *hostilis* (Thulin), ma che indica piuttosto il lato del *caput* che prospetta su quella regione del fegato.

Tuttavia, anche l'incisione sul *caput*, in generale segno negativo, è considerata in qualche particolare situazione in maniera favorevole (**37**).

Eccezionalmente fortunato il segno che fu osservato da Postumio, aruspice personale di Silla: alla sommità del *caput* egli riscontrò una formazione che aveva l'aspetto di una corona aurea, che interpretò come segno di vittoria preclara (**38**).

FONTI LETTERARIE

34. Cic. *div.* 2, 32. – «(Gli aruspici) esaminano con estrema diligenza da ogni parte la testa del fegato.»

35. Cic. *div.* 2, 32. – «Se non lo (*sc.* il *caput*) si trova, dicono (gli aruspici) che nulla può avvenire di più lugubre.»

36. Liv. 8, 9, 1. – «Si dice che l'aruspice abbia mostrato a Decio una incisione sulla parte familiare del *caput* del fegato.»

37. Plin. *nat.* 11, 190. – «Se la testa delle viscere è segnata da una incisione è di triste presagio, tranne che nell'ansia e nella paura; allora elimina gli affanni.»

38. Aug. *civ.* 2, 24. – «Silla... vide nel *caput* del fegato di un vitello qualcosa che assomigliava a una corona aurea. Allora l'aruspice Postumio gli rispose che ciò significava una splendida vittoria.»

(iv) *Processus papillaris*

Di questa piccola apofisi semicircolare disposta nella parte alta del fegato, a metà tra lobo destro e sinistro, non è nota la denominazione antica, perché di essa le fonti non fanno menzione. Non è tuttavia escluso che anch'essa fosse fatta oggetto di indagine da parte degli aruspici. Un indizio in questo senso viene dalla raffigurazione di un fegato su un coperchio di urna cineraria di Volterra (**39**), dove il *processus papillaris* appare duplicato. Questa circostanza richiama le espressioni *geminum caput*, *caput duplex*, un *ostentum* cui si annetteva un altissimo valore, positivo o negativo a seconda dei casi. Appare pertanto possibile che anche a questa minore escrescenza dell'organo si annettesse un significato particolare.

BIBLIOGRAFIA: Maggiani, A, in AA.VV., *Gli Etruschi. Una nuova immagine* (1984) 147; Rasmussen 167.

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

39. (= II 3 a Purificazione, etr. **21***) Urna cineraria di alabastro. Volterra, Mus. Guarnacci 136. Da Volterra. – *CUE* II 1, 147–148 n° 192. – Tardo II sec. a.C. – Figura di recumbente maschile velato e coronato, con fegato di ovino (o di bovino?) nella sin.

(v) *Incisura umbilicalis*

L'unica plica osservabile nel settore periferico del fegato è quella in corrispondenza del *ligamentum* falciforme. Si tratta di un fondamentale punto di riferimento per l'aruspice, accuratamente riprodotto sui modelli e nelle immagini di fegati etruschi: l'aruspice infatti, nel maneggiare l'organo ominoso, lo dispone in modo che l'incisura sia rivolta lontano dal suo corpo. Il fegato di Piacenza chiarisce che l'incisura è anche astronomicamente orientata a sud (Maggiani 1, 86; diversamente Van der Meer 2, 52). Se l'incisura corrisponde al sud, il sacerdote officiante risulta anch'egli automaticamente orientato in questa direzione, esattamente come prescritto dalle norme sacrali.

BIBLIOGRAFIA: Van der Meer 2, 50 ss.; Maggiani 1, 86.

(vi) *Fissum*

Il Thulin (II 40), seguendo un'ipotesi di Blecher, sembra orientato a identificare questo termine con una specifica conformazione costitutiva del fegato, cioè con la depressione che separa i due lobi. Tuttavia lo stesso Thulin osserva che dalle fonti risulta che vi fossero diversi *fissa* (**42–44**): pertanto è più probabile che il *fissum*, concetto che appariva oscuro anche agli antichi (*cf.* Cic. *nat.* 3, 14: «Chi ha scoperto l'incisione nel fegato?») indicasse ogni piccola incisione (**44**, da confrontare con **93**) riscontrata nelle varie parti del fegato, la cui osservazione minuziosa era compito primario dell'aruspice e il cui significato poteva variare a seconda della posizione occupata.

40. (= **21**•) Fegato di Piacenza.

FONTI LETTERARIE

41. Cic. *div.* 2, 34. – «Se una incisione di un certo tipo sia stata nel fegato, si mostra un vantaggio?»

42. Cic. *div.* 2, 28. – «Come è concordato tra gli stessi aruspici quale incisione mostri pericolo, quale qualche vantaggio?»

43. Cic. *div.* 2, 32. – «...in un caso eredità, in un caso danno preannunciano?»

44. Fronto *ad Verum imp. Aur. Caes.* 2, 8. – «Come nelle viscere incisioni (*diffissa*) piccolissime e tenuissime significano massima prosperità.»

(vii) *Vesica fellea*

Insieme con quella del fegato doveva svolgersi l'ispezione della *vesica fellea*, che infatti è rappresentata in aderenza, come d'altronde in natura, con il fegato sui modellini pervenuti. Per le fonti, i presagi che si possono raccogliere dal fiele sono legati all'acqua e al dio delle acque *Nethuns* (**45**) e forse al fuoco (**46**) (così Thulin II 45–46).

Il fegato di Piacenza integra questo quadro, dato che il fiele appare diviso in quattro caselle, occupate da teonimi (**47** = **21**). La presenza di *neth(uns)* nella regione 28 conferma la notizia pliniana (**45**), che ricorda inoltre come gli aruspici, anche nell'esame del fiele, osservassero con attenzione il colore, quello dorato essendo presagio di felicità. La possibile presenza del teonimo *Lar(an)* nella casella 26 potrebbe costituire un indizio per l'ipotesi, formulata da Thulin sulla base soprattutto del confronto con i fegati mesopotamici, che vi si cogliessero presagi anche sulla guerra. Se il riferimento al fuoco contenuto nel passo di Cicerone coinvolge veramente il *fel* (**46**), esso deve essere cercato in connessione con i teonimi, che restano oscuri, delle regioni 25 e 27, rispettivamente *Leta(ms)* e *Tvnth* (?).

FONTI LETTERARIE

45. Plin. *nat.* 11, 195. – «Un colore dorato si diffonde sul fiele dei tori. Gli aruspici lo dedicarono a Nettuno e alla potenza dell'acqua, e fu doppio per il divino Augusto, il giorno in cui vinse presso Azio.»

46. Cic. *div.* 2, 32. – «Gli aruspici mettono in guardia dai pericoli derivanti dall'acqua o dal fuoco.»

REALIA

47. (= **21**•) Fegato di Piacenza. – Maggiani 1, fig. 1: reg. 25: *tvnth (?)*; 26: *marisl lar(ans?)*; 27: *leta(msl)*; 28: *neth(unsl)*.

(viii) *Theos* e *keleuthos* sui fegati etruschi

Sui modellini di Falerii e di Piacenza, nel lobo sinistro, si osservano due incisioni in forma di lunule, la prima al centro del lobo, la seconda spostata verso il margine sinistro.

Gli stessi segni si riscontrano sui modelli di fegato mesopotamici, dove sono indicati con i nomi di *manzazu* (presenza) e *padanu* (sentiero). È merito di Nougayrol aver creato una connessione tra la serie dei fegati orientali e quelli greci ed etruschi, e di aver identificato i termini orientali con il *theos* e il *keleuthos* menzionati da Esichio. Il primo termine appare di particolare interesse, dato che è certamente da identificare con quello menzionato da Lattanzio, *deus* (**48**), che ricorda che se questo segno non compare sul fegato delle vittime, quest'ultimo non rientra tra gli organi capaci di dare presagi, ma appartiene alla categoria dei *muta exta*, ricordati da Festo (**49**), in opposizione agli «*exta adiutoria* che mettono in guardia dagli incendi, dal veleno e da pericoli siffatti» (Fest. 148 L.).

BIBLIOGRAFIA: Nougayrol, J., «Les rapports des haruspicines étrusque et assyro-babylonienne, et le foie d'argile de *Falerii Veteres* (Villa Giulia 3786)», *CRAI* (1955) 509–519; Maggiani 1, 73–75.

FONTI LETTERARIE

48. *Schol.* Stat. *Theb.* 5, 176. – «C'è nelle viscere un segno che è chiamato 'dio'.»

49. Paul. *Festi* 147 L. – «Chiamavano viscere mute (*muta exta*) quelle dalle quali non coglievano alcun elemento di divinazione.»

f. L'esame degli *exta*

I diversi momenti e i gesti dell'azione divinatoria possono essere ricostruiti con una certa approssimazione.

Una volta estratto l'organo divinatorio dal corpo della vittima (*hostia consultatoria*), l'aruspice, nel costume tradizionale e con il *pilos* accuratamente fermato sotto il mento dalle *offendices*, assume la posizione rituale: il piede sinistro è appoggiato a una grossa pietra (Van der Meer 2) o a un rialzo del terreno. L'organo è trattenuto nella sinistra, con la *incisura umbilicalis* lontana al corpo del ministrante, che risulta pertanto rivolto verso mezzogiorno, mentre la destra tocca (*tractare*, *rimari*) le diverse parti.

L'esame prende in considerazione certamente la struttura generale e il colore dell'organo e, constatata l'eventuale assenza del *caput* (*caput deest*) o la sua prodigiosa grandezza o duplicazione (*caput duplex*, *geminum caput*, *exta duplicia*), passa all'analisi delle *fibrae*, esaminando lo stato delle parti «degli amici e dei nemici» e verificando gli eventuali fremiti e le pulsazioni delle relative (*venae* e) *cellae*.

Si controlla accuratamente la presenza di incisioni sul *caput* (*caput caesum*), determinando verso quale parte del fegato prospettino, la particolare colorazione (giallo, dorato) della sommità del *caput* medesimo e si cercano su tutta la superficie dell'organo le più piccole incisioni (*fissa*, *diffissa*). Si esamina infine la cistifellea, determinandone il colore, la grandezza, l'eventuale duplicazione, nonché i segni e le pulsazioni particolari.

Compiuto l'esame, si giunge al verdetto che registra solo le anomalie, in senso positivo o negativo, riscontrate sull'organo.

Tra gli esiti più felici si possono ricordare le cosiddette «viscere regali» (*regalia exta*), del lemma di Festo (Fest. 366 L.) che «ai potenti promettono un onore inatteso, ai privati eredità, ai figli dominio sulla famiglia». Nel caso di segni favorevoli osservati sulle viscere delle vittime, l'aruspice consiglia talora all'interrogante di consumarle da solo, per evitare di far partecipi altri della fortuna della quale esse sono portatrici (Aug. *civ.* 2, 24). Il riconoscimento di un vero e proprio potere magico delle vittime ominali spiega perché impadronirsi delle vittime o delle loro viscere significhi appropriarsi anche del presagio divino in esse contenuto (Liv. 5, 21, 8; Suet. *Aug.* 96; *cf.* Thulin II 49–50).

BIBLIOGRAFIA: Van der Meer 2, 49 ss.

2. La *fulguratura*

La folgore è il più potente segno che gli dei inviano all'uomo. Gli Etruschi erano famosi *fulguriatores*: essi sapevano interpretare il messaggio connesso al tuono e alla folgore, e all'occasione anche provocarli (Plin. *nat.* 2, 140).

Di *libri fulgurales* parlano Cicerone (*div.* 1, 72), Ammiano Marcellino (Amm. 23, 5, 13: *fulgurales libri*) e Servio (*Aen.* 1, 42: *etrusci libri de fulguratura*). Anche in questo caso si tratterebbe di dottrina rivelata. Questa volta il profeta non è Tages, o almeno non è solo lui, bensì la *nympha Vegoia*, un nome che appare il calco dell'etrusco *Lasa Vecu(via)*, attestato epigraficamente (**72**) (*cf.* Massa-Pairault, F.-H., «Lasa Vecu – Lasa Vecuvia», *DdA* 6, 3 [1988] 133–143).

Secondo Arnobio (Arnob. 2, 69) nessuno prima di Tagete osservava viscere e lampi.

Di questi testi si conservano due ampi stralci in Plinio il Vecchio e Seneca, che li hanno desunti da Aulo Caecina, corrispondente e amico di Cicerone. Da questi autori apprendiamo non solo alcuni fondamenti classificatori, ma anche certe peculiarità del rituale etrusco. Sembra dottrina etrusca quella che dichiara che chi sta per essere colpito dalla folgore entra in uno stadio di ebetudine che gli impedisce di sentire il tuono (**50**; *cf.* anche Plin. *nat.* 2, 142; Sen. *nat.* 2, 59, 13). Un'altra caratteristica della riflessione etrusca era il *reditus fulminis*: si riteneva infatti che la folgore, dopo aver colpito il suo obbiettivo, ritornasse in cielo (**51**; anche Plin. *nat.* 2, 142; Sen. *nat.* 2, 57, 4; Cic. *div.* 2, 45).

Il lancio della folgore nei Libri Etruschi era detto *manubia* (**52**). Più di recente si è sostenuto (Capdeville, G., *RPh* 68 [1994] 51–75) che i termini introdotti dai traduttori latini del I sec. a.C. sarebbero in realtà antichi vocaboli latini, originariamente con altro significato rispetto a quelli etruschi, ai quali si sarebbero però avvicinati per l'assonanza.

Seneca descrive il tipo di indagine che spetta al *fulguriator*: egli deve in primo luogo considerare provenienza e ritorno del fulmine (*quomodo exploremus*), deve valutare il suo significato (*quomodo interpretemur*), deve infine provvedere a metter in atto le azioni necessarie all'espiazione del segno (*quomodo procuremus*) (**53**).

BIBLIOGRAFIA: Bouché-Leclerq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* IV (1882); Camporeale, G., «La manubia di Menerva», in *Agathos Daimon, Mél. Kahil* (2000) 77–86; Capdeville, G., «Les dieux fulgurants dans la doctrine étrusque», in *Atti del II Congr. int. etrusco, Firenze* (1989) 1171–1190 (= Capdeville 1); Capdeville, G., «Le tre manubiae di Tinia», *StEtr* 58 (1992) 155–170 (= Capdeville 2); Capdeville, G., «Les sources de la connaissance de l'etrusca disciplina chez les écrivains du siècle d'Auguste», in *Caesarodunum* Suppl. 63 (1993) 2–30 (= Capdeville 3); Capdeville, G., «Les dieux de Martianus Capella», *RHR* 213 (1996) 251–299 (= Capdeville 4); Guittard, Ch., «Questions sur la divination étrusque: les formules de la tradition latine», in Gaultier/Briquel, *Les plus religieux* (1997) 399–412; Maggiani 1, 61–70; Pfiffig, *RelEtr* 127–137; Thulin I 13–128; Uda, A., «L'interprétation de la foudre: une survivance (Diod. V, 40)», in *Caesarodunum* Suppl. 63 (1993) 154–183; Weinstock, S., «Libri fulgurales», *BSR* 19 (1951) 122–153; Weinstock, S., «Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans», *JRS* 36 (1946) 101–129.

FONTI LETTERARIE

50. Amm. 17, 10, 2. – «Nei libri tagetici o vegoici si legge che coloro che stanno per essere toccati dal fulmine rimangono così inebetiti da non udire né il tuono né i più forti fragori.»

51. Plin. *nat.* 2, 142. – «E non si osserva tanto il suo arrivo quanto il suo ritorno (*reditus*), sia che il colpo faccia scaturire del fuoco, sia che il soffio (*spiritus*) ritorni una volta compiuta l'opera o il fuoco consumato.»

52. Serv. *Aen.* 1, 42. – «Nei 'libri degli etruschi' si è letto che il lancio delle folgori si chiama *manubia* e che ci sono determinate divinità che possiedono il lancio delle folgori.»

53. Sen. *nat.* 2, 33, 1. – «L'arte che li (i fulmini) riguarda si divide in questi tre tipi di operazioni: come osservarli, come interpretarli, come vincerli con le preghiere. La prima parte si riferisce alla classificazione, la seconda alla divinazione propriamente detta, la terza a renderci propizi gli dei che dobbiamo pregare se la folgore è stata favorevole, supplicare se è sfavorevole; pregare che confermino le promesse, supplicare che stornino le minacce.» (trad. D. Vottero).

a. Individuazione del fulmine

Per individuare la provenienza e il *reditus* della folgore, indispensabili per identificare il dio lanciatore del fulmine, è necessaria una operazione preventiva.

Una serie concorde di fonti letterarie ed epigrafiche attesta che gli Etruschi dividevano il cielo in sedici regioni, orientate secondo i punti cardinali. Questa teoria, esposta da Plinio (**54**), è da lui esplicitamente collegata con l'interpretazione del fulmine. In realtà, questa affermazione deve essere intesa nel senso che la *distributio in regiones* del cielo serviva per interpretare tutti i fenomeni celesti, tra i quali i fulmini erano i più importanti. Cicerone (*div.* 2, 42) rivendicava al diritto augurale la priorità della divisione del cielo in quattro regioni, partendo dalla quale per divisioni successive gli Etruschi sarebbero arrivati al numero di sedici regioni (*cf.* anche Serv. *Aen.* 8, 427).

In Plinio (**54**) è chiaramente indicata una scala di valori positivi o negativi a seconda della regione interessata, per cui le regioni da Nord a Est sarebbero quelle della massima felicità, quelle da Ovest a Nord della massima sventura.

Anche in Marziano Capella (1, 45–60) compare un cielo diviso in sedici regioni popolate da divinità, accuratamente elencate. Tuttavia il catalogo di Marziano risulta un coacervo di teonimi di diversa provenienza, all'interno del quale è assai difficile identificarne qualcuno che possa essere ragionevolmente riferito alla religione etrusca (da ultimo, Capdeville 4, 251 ss). Una lista di sedici regioni contenenti teonimi conserva il cosiddetto nastro periferico del fegato di Piacenza (**21**), che rappresenta un eccezionale riscontro alla notazione pliniana.

Il punto di inizio e dunque l'orientamento di questa lista genuinamente etrusca è determinato dal confronto con la lista di Marziano e soprattutto con un passo di Ps.-Acrone (**63**) che prevedono nelle prime tre regioni del cielo la presenza di Giove; Ps.-Acrone riferisce esplicitamente questa disposizione agli aruspici etruschi. Perciò le tre regioni del fegato nelle quali è stato letto il nome di *Tina* (= Iuppiter) debbono essere considerate le prime dell'elenco e debbono essere distribuite, giusta la notizia pliniana, nel primo quadrante del cielo, tra il Nord e l'Est (Maggiani 1, 66–67).

FONTI LETTERARIE

54. Plin. *nat.* 2, 143. – «Per questo tipo di ispezione (cioè la provenienza del fulmine) gli Etruschi divisero il cielo in sedici regioni. La prima corre dal settentrione all'alba equinoziale, la seconda verso mezzogiorno, la terza sino al tramonto equinoziale, la quarta occupa lo spazio restante, fra il tramonto e il settentrione. Hanno poi diviso nuovamente ogni zona in quattro parti e hanno chiamato sinistre le otto che si trovano dalla parte del levante, destre le altre otto contrapposte. Perciò è decisivo sapere da dove sono venuti i fulmini e dove sono andati a finire. Il caso migliore è quando ritornano verso le zone orientali. Quindi se sono venuti dalla prima zona del cielo e alla stessa ritornano, ne risulta la profezia di una fortuna grandissima: come il presagio che si tramanda toccò in sorte a Silla dittatore.»

55. (= **63**)

b. Interpretazione del fulmine

Seneca ha conservato un catalogo di folgori, che attribuisce a Caecina. Secondo Caecina esistono tre generi di folgori, il *consiliarium*, l'*auctoritatis* e lo *status* (**56**). La classificazione è chiaramente legata all'atteggiamento di colui che è destinatario della folgore, a seconda che stia per agire, che abbia già compiuto una azione, o che non abbia intenzione di compiere alcunché. Subito dopo compare una nuova tripartizione, basata sugli effetti della folgore, che può essere del tipo che trivella, di quello che dirompe, di quello che brucia (**57**); Seneca afferma che questa tripartizione è comune a Greci ed Etruschi; essa in ogni caso si ritrova identica nel lemma di Festo *fulmen trisulcum* (**58**). Segue poi un'ulteriore tripartizione, questa di nuovo attribuita alla dottrina etrusca. Essa riguarda la durata del presagio che può essere illimitata, limitata o prorogabile nelle sue minacce (**59**).

Caecina forniva anche un elenco di tredici nomi di folgori, corredati di una breve descrizione, legata al loro significato (**60**). Una nuova analisi di questo elenco da parte di G. Capdeville (Capdeville 3, 18–20) ha portato, previa esclusione dei *fulgura inferna* che sarebbero penetrati erroneamente nella lista, al raggruppamento dei dodici tipi restanti in sei coppie di termini antitetici, *postulatoria/monitoria, fallacia/ostentanea; peremptalia/attestata, atterranea/obruta, hospitalia/auxiliaria, pestifera/regalia.*

FONTI LETTERARIE

56. Sen. *nat.* 2, 39, 1. – «Cecina afferma che tre sono i tipi di folgori: consigliera (*consiliarium*), di autorità (*auctoritatis*) e quella cosiddetta di posizione (*status*). La folgore consigliera precede l'avvenimento ma segue la deliberazione, e si verifica quando un colpo di fulmine ci persuade o ci dissuade dal realizzare un progetto a lungo meditato. La folgore è di autorità quando segue il verificarsi dell'avvenimento, i cui effetti sono rivelati dal suo apparire favorevole o sfavorevole. La folgore è di posizione quando l'intervento del fulmine è diretto a persone che si trovano in uno stato di quiete, che non prendono iniziative e neppure ne hanno l'intenzione: in questo caso o minaccia o promette o ammonisce.» (trad. D. Vottero).

57. Sen. *nat.* 2, 40, 1–3. – «Infatti i tipi di fulmini sono quello che trivella (*terebrat*), quello che dirompe (*discutit*), quello che brucia (*urit*). Quello che trivella è sottile e fiammeggiante e si apre un varco attraverso passaggi molto stretti...; quello che frantuma è concentrato e mescolato a masse d'aria dotate di energia condensata e tempestosa... Il terzo tipo di fulmine, quello che brucia, ha un gran numero di particelle terrene e partecipa più del fuoco che della fiamma: imprime evidenti tracce di divampamento, che o brucia o annerisce.» (trad. D. Vottero).

58. Fest. 480 L. – «Fulmine a tre punte» (che o incendia o schianta o trivella; testo lacunoso).

59. Sen. *nat.* 2, 47. – «Dicono che i fulmini sono o di ininterrotta efficacia (*perpetua*) o a scadenza fissa (*finita*) o prorogabili (*prorogativa*). Sono di efficacia ininterrotta quando il loro presagio ha valore per tutta la vita e non si limita a predire un avvenimento isolato ma abbraccia la concatenazione degli avvenimenti che si svolgeranno per tutto il tempo successivo; sono questi i fulmini che si manifestano per primi dopo che si è ereditato un patrimonio e quando un uomo o una città si vengono a trovare in una situazione nuova. I fulmini il cui effetto ha una durata limitata e precisa compaiono in ogni caso nel giorno stabilito. Sono prorogabili quando le loro minacce si possono differire ma non si possono stornare o annullare.» (trad. D. Vottero).

60. Sen. *nat.* 2, 49. – «Ora tratterò brevemente dei nomi che Cecina assegna alle folgori... Egli sostiene che esistono folgori: postulatorie (*postulatoria*), per le quali vengono celebrati di nuovo i sacrifici sospesi o non compiuti secondo i riti; ammonitrici (*monitoria*), che insegnano da che cosa ci si deve guardare; pestifere (*pestifera*), che preannunziano la morte e l'esilio; ingannatrici (*fallacia*), che sotto l'apparenza di un qualche bene nuocciono; rivelatrici (*ostentanea*), che fanno credere a pericoli che si rivelano inesistenti; annullatrici (*peremptalia*), che cancellano i sinistri presagi di fulmini precedenti; atterrate (*atterranea*), che si verificano in luogo chiuso; sotterrate (*obruta*), da cui sono sferzati oggetti colpiti già in precedenza senza che si siano svolti sacrifici espiatori; regali (*regalia*), quando viene raggiunto il foro o il comizio o i luoghi più importanti di una città libera, la cui rivelazione consiste in una minaccia di dispotismo per la comunità; sotterranee (*inferna*), quando il fuoco è balzato fuori dalla terra; ospitali (*hospitalia*), che durante i sacrifici fanno venire e, per usare la loro terminologia più attenuata, invitano Giove presso di noi...; soccorritrici (*auxiliaria*), che giungono invocate, ma per il bene di chi le chiama.» (trad. D. Vottero).

61. Serv. auct. *Aen.* 2, 649. – «Sui fulmini si trova scritto nei (Libri) segreti (*reconditi*) che se la folgore sfiora con il suo soffio il primo personaggio della città o il re e quest'ultimo sopravvive, i suoi discendenti conosceranno fama e gloria eterne.»

c. Gli dei folgoratori

Secondo la dottrina etrusca, altre divinità accanto a Giove sono in grado di scagliare folgori. Nella tradizione sembrano riconoscibili tre filoni:

1. Varrone conosce diversi dei folgoratori, tra i quali Minerva (**67**); ma il numero non si è conservato (il numero quattro dei codici è stato corretto in nove da Schmeisser [1881]). La stessa informazione è data dallo Ps.-Lattanzio (*Schol.* Stat. *Theb.* 1, 258), che la riferisce però ai pontefici, cioè alla religione romana.

2. Manilio, contemporaneo di Varrone, parlava di nove dei (*Novensiles*) (**66**), ai quali Giove ave-

va concesso di lanciare la sua folgore. Tradizione simile era negli *Etrusci Libri de fulguratura*, dove si parlava di dieci dei e di dodici tipi di folgori (**68**). Questa tradizione è confluita in Arnobio (**66**) e Servio (**68**). Plinio, forse attingendo alla stessa fonte, riteneva che nove fossero gli dei (evidentemente inserendo nel numero anche Giove) e undici fossero i tipi di fulmini, dato che Giove da solo ne possedeva tre (**64**).

3. Caecina, fonte di Seneca (**65**), propugnava la teoria delle tre *manubiae* di Giove e dei due consigli divini che lo assistevano nel lancio e elencava tredici tipi di folgori.

Il recente tentativo di Capdeville di sciogliere questa intricata tradizione, pur riuscendo a dimostrare la scarsa attendibilità delle notizie circa i nove dei, non spiega l'insistenza con la quale le fonti parlano di una pluralità di dei folgoratori, richiamando l'autorità dei libri etruschi (Capdeville 1, 1171–1190).

I fatti solidi sembrano, da una parte, le tre *manubiae* di Giove e, dall'altra, un numero imprecisato (11, 12, 13) di tipi di folgori, che sarebbero lanciate o dal solo Giove con l'assistenza di due collegi divini o direttamente da un numero indeterminato di divinità (4?, 9, 10). Accanto a questa tradizione, che rispecchia la fase più tarda della riflessione etrusca sul fulmine, ne esiste anche un'altra, che afferma che Giove è il solo che possa lanciare folgori e che il dio saetta dalle sedici regioni del cielo (**62**); questo particolare garantisce che anche questa è dottrina etrusca. Ed è ancora dottrina degli aruspici la credenza, apparentemente in contrasto con le precedenti, che Giove occupi da solo, nel lanciare la folgore, le prime tre regioni celesti (**63**). Una possibilità di soluzione è offerta da un secondo passo di Servio (**68**), che sembra combinare le due tradizioni, attribuendo agli *antiqui* l'opinione di un solo dio folgoratore, Giove, ma con una molteplicità di generi di fulmini, che i Libri etruschi *de fulguratura* precisavano in numero di dodici e associavano (evidentemente ipotizzando una concessione dello stesso Giove) ad alcune divinità, apparentemente senza precisarne il numero (**68**).

La documentazione figurata etrusca garantisce che in età tardo arcaica *Tinia* possiede due folgori (**70**), una favorevole, cui gli artisti danno l'aspetto di un fiore, e una sfavorevole, che ha forma trifida: si tratta del *fulmen trisulcum*, dagli effetti distruttivi, che menzionano Festo e Seneca (e che certo era in *Caecina*). Che vi fossero altri dei folgoratori in Etruria lo dimostra una serie numerosa di specchi incisi che inizia già nella seconda metà del V sec. a.C., che presenta *Menerva* armata del fulmine (**71**), in pieno accordo con la tradizione letteraria (Serv. *Aen.* 11, 259: *manubiae minervales*; *cf.* Camporeale, G., in *Agathos Daimon*, *Mél. Kahil* 79–80). Infine, nella prima metà del III sec. a.C. il fulmine compare in mano a *Lasa Vecu(via)* (**72**), cui si faceva risalire la rivelazione della dottrina interpretativa.

Quella della stratificazione di tradizioni diverse appare l'ipotesi più probabile (*cf.* Pfiffig, *RelEtr* 131–132; Camporeale 78; Capdeville 3).

FONTI LETTERARIE

62. Serv. *Aen.* 8, 427. – «Giove lancia i fulmini da tutto il cielo, cioè dalle diverse parti del cielo, cioè sedici.»

63. Ps.-Acro *in Hor. c.* 1, 12, 19. – «Secondo le affermazioni o le discussioni degli aruspici, Giove abita da solo (*solum*, 'solamente', Capdeville), nel lanciare i fulmini, la prima, la seconda, la terza regione del cielo.»

64. Plin. *nat.* 2, 138. – «La letteratura etrusca stima che nove dei lancino fulmini, e che questi siano di undici generi; infatti Giove lancia tre folgori.»

65. Sen. *nat.* 2, 41, 1. – «Gli Etruschi dicono che i fulmini sono lanciati da Giove e gli attribuiscono tre manubie. La prima ammonisce benevolmente ed è scagliata per deliberazione dello stesso Giove. La seconda la scaglia sì Giove, ma tenendo conto del parere dei suoi consiglieri: infatti chiama a sé i dodici dei: questo fulmine procura qualche effetto benefico ma anche in questo caso non si astiene dal nuocere: neppure quando giova è senza danno. La terza saetta la scaglia ancora Giove, ma dopo aver radunato a consiglio gli dei che chiamano superiori e avvolti nel mistero, poiché devasta le cose su cui piomba e comunque sconvolge le condizioni di vita privata e pubblica che trova.» (trad. D. Vottero).

66. Arnob. 3, 38. – «(*Novensiles*) Manilio afferma che nove sono gli dei, ai quali Giove ha consentito il potere di lanciare la sua folgore.»

67. Varro *ant. fr.* 55 Cardauns (= Serv. *Aen.* 1, 42). – «Varrone assegna nel libro quinto (?) ... delle *Res divinae* i fulmini a nove (*quattuor* codd.) dei, tra i quali anche Minerva.»

68. Serv. auct. *Aen.* 1, 42. – «Gli antichi credevano che il fulmine fosse del solo Giove, e che questo fulmine non fosse unico, come testimoniano i Libri etruschi sulla scienza delle folgori nei quali sono stati scritti dodici generi di fulmini, tra i quali quelli di Giove, Giunone, Minerva, e così degli altri.»

69. Serv. *Aen.* 1, 42. – «Nei libri degli Etruschi si è letto che il lancio delle folgori si chiama manubia e che esistono divinità determinate che posseggono il lancio delle folgori, come Giove, Vulcano, Minerva.»

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

70.• (= *LIMC* II Athena/Menerva **168**•, VIII Zeus/Tinia **65***) Specchio, bronzo. Vaticano, Mus. Greg. Etr. 12257. – Gerhard, *EtrSp* IV tav. 396; Heurgon, J., «De la balance aux foudres (à propos du miroir étrusque Gerhard ES IV 396)», in *Mél. P. Wuilleumier* (1980) 185–196; Pfister-Roesgen, G., *Die etruskischen Spiegel des 5. Jhs. v. Chr.* (1975) 36–37. 118–119 S 18 tav. 19. – 475–450 a.C. – *Thesan* e *Thethis* implorano *Tinia* a favore dei figli, alla presenza di *Menrva*. *Tinia* stringe due fulmini diversi tra loro.

71. Specchio. Già Basilea, mercato ant. – Cahn, H. A. e D., *Kunstwerke der Antike. Auktion* 1 (1998) n° 116; Camporeale, G., in *Agathòs Daimon*, *Mél. Kahil* (2000) 80 n° 1 fig. 1. – II metà V sec. a.C. – *Menerva* abbatte un gigante con la folgore.

72. (= *LIMC* II Athena/Menerva **163**•, VI Lasa **7a***, VIII Vegoia **1**) Specchio. Roma, Villa Giulia 24884. – Gerhard, *EtrSp* I tav. 37; Pfiffig, *RelEtr* 132 s. fig. 55; De Grummond, N. T., in *Aspetti e problemi della produzione degli specchi figurati etruschi* (2000) 34 ss. fig. 4. – I metà III sec. a.C. – *Menerva* seduta accoglie *Lasa Vecu(via)* alata, che, stante dinanzi a lei, trattiene nella d. un piccolo fulmine in forma di fiore.

d. La *procuratio* del fulmine

Momento culminante dell'operazione divinatoria è l'espiazione del fulmine, ovvero la purificazione (*expiare*, *purefacere*, *lustrare*) del luogo colpito, che sancisce il ristabilimento della *pax deorum* (*ad propitiandos deos*) (**73**).

La vivida descrizione che Lucano (**74**) fa delle operazioni compiute dall'aruspice Arruns conserva certamente il ricordo di una pratica che doveva essere diffusa. I resti della folgore sono minuziosamente raccolti da Arruns, che nel contempo mormora preghiere; essi poi vengono deposti in una fossa, racchiusa entro un recinto situato nel punto colpito e che non è *fas* calcare (né guardare, **76**). Il luogo è consacrato al dio riconosciuto come emissario del fulmine e in suo onore si compie l'operazione conclusiva, che consiste nel sacrificio di una pecora.

A questa tomba del fulmine era dato il nome *bidental* (**75–79**), un termine sulla cui etimologia si è molto discusso già nell'antichità; alcuni autori (**76**), del resto fortemente contestati da altri (**79**), lo mettevano in relazione con *bidens*, cioè con l'animale sacrificale per eccellenza (la pecora); di fronte all'incertezza delle fonti latine, il Thulin ha pensato che esso potesse aver tradotto un ignoto termine etrusco, che doveva esprimere la forma ramificata della folgore stessa. Lo stesso Thulin ha tentato di distinguere il rituale romano della espiazione e del seppellimento del fulmine da quello etrusco; le differenze fondamentali consisterebbero nel fatto che i *pontifices* romani offrirebbero sacrifici incruenti, gli aruspici cruenti e che i Romani avrebbero seppellito il fulmine in un *puteal* aperto, gli Etruschi invece in un *saeptum bidental* (Thulin I 100 ss.).

FONTI LETTERARIE

73. (= II 3 a Purificazione, etr. **10**) Sen. *nat.* 2, 37, 1. – «Voglio ora difendere la causa di coloro che (gli Etruschi) stimano che i fulmini debbano essere espiati (*procurare*) e non dubitano che le espiazioni (*expiationes*) giovino talora per eliminare i pericoli, talora per alleviarli, talora per differirli.»

74. (= II 3 a Purificazione, etr. **29**) Lucan. 1, 606–608. – «Arrunte raccoglie i fuochi dispersi del fulmine e li seppellisce nella terra con mesto mormorio e assegna un nume al luogo.»

70

75. Paul. *Fest.* 30 L. – «Chiamavano *bidental* una sorta di *templum*.»

76. (= II 3 a Purificazione, etr. **33**) *Schol.* Pers. 2, 27. – «Il *bidental* è un luogo colpito dal fulmine 'sacro', che era consacrato per mezzo di una vittima (*bidens*), che è proibito (*nefas*) calcare.»

77. Sidon. *c.* 9, 192–193. – «Quali divinità (*numina*) cerca l'etrusco, dopo aver espiato il fulmine, al *bidental* recintato?»

78. Amm. 23, 5, 12–13. – «Un soldato di nome Gioviano fu colpito dal fulmine... I libri fulgurali affermano che i luoghi toccati in questo modo non si debbono né guardare né calcare (*nec intueri nec calcari*).»

79. (= II 3 a Purificazione, etr. **34**) Porph. Hor. *ars* 471. – «Ciò che è colpito dal fulmine di Giove si chiama *bidental*. Non lo si può espiare. Sbagliano invece coloro che ritengono che il *bidental* prenda il suo nome da una agnella (*ab agna*).»

e. Allontanamento ed evocazione del fulmine

Agli Etruschi sono attribuite dalle fonti pratiche che appartengono più alla magia che alla divinazione. Si può qui ricordare la tradizione che attribuiva a Tarconte la protezione dei suoi campi dalla folgore (**80**) e quella che narrava del fulmine evocato da Porsenna per liberare Volsini dalla minaccia del mostro Olta (**81**). La capacità di suscitare tempeste e fulmini mediante rituali speciali (κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ) era ancora garantita alla fine dell'antichità da gruppi di Etruschi giunti a Roma al tempo dell'assedio di Alarico (408 d.C.) (Zos. 5, 41, 1).

FONTI LETTERARIE

80. Colum. 10, 346–347. – «Tarconte per impedire i fulmini del grande Giove spesso circondò le sue sedi con vitalbe.»

81. (= II 3 a Purificazione, etr. **31**) Plin. *nat.* 2, 140. – «Risulta nella registrazione degli annali che i fulmini si possono respingere o ottenere con determinate operazioni sacre e preghiere (*sacris quibusdam et precationibus*). È antica fama d'Etruria che, mentre il mostro Olta si faceva sotto le mura della città di Volsinii dopo aver distrutto le campagne, un fulmine fu ottenuto dopo che fu evocato dal suo re Porsenna.»

3. *Portenta, prodigia, monstra*

L'espressione ciceroniana «*portenta prodigia ad etruscos haruspices deferunto*» (**82–84**) chiarisce come fosse universalmente riconosciuta la competenza etrusca anche nell'interpretazione dei presagi che non rientravano nelle categorie degli *exta* e dei *fulmina*. Le fonti hanno conservato un'ampia messe di notizie circa le diverse tipologie di prodigi, dove sono frequentissimamente implicati aruspici etruschi (*cf.* elenco in Mac Bain 82 ss.), circa il modo di interpretarli e di espiarli e circa i repertori (*Ostentaria*), che dovevano esistere all'interno della letteratura sacra (*Libri rituales*).

BIBLIOGRAFIA: Bloch, *Prodiges*; Thulin III 76 ss.; Mac Bain, B., *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome* (1982).

FONTI LETTERARIE

82. Cic. *leg.* 2, 21. – «Si affidino, se il Senato lo avrà deciso, i prodigi e i portenti agli aruspici etruschi.»

83. Cic. *har.* 18. – «(I nostri avi) hanno ritenuto che le espiazioni degli eventi portentosi fossero regolate dalla disciplina degli Etruschi.»

84. Cic. *div.* 1, 3. – «Grande capacità... sembrava essere... nella dottrina degli aruspici, nell'interpretare e nell'espiare i fenomeni mostruosi.»

a. Animali

Spesso gli animali erano veicoli privilegiati di significati divinatori, sia per la loro semplice apparizione, sia per la situazione straordinaria nella quale erano implicati, sia per il loro insolito aspetto.

Così si ritenevano di cattivo augurio la comparsa di uno sciame di api in luogo pubblico (**85–89**; *cf.* anche Tac. *ann.* 12, 64; Val. Max. 1, 6, 12; Cass. Dio 42, 26), la notizia che topi avessero rosicchiato suppellettili di un tempio (**87**), o che dei buoi fossero saliti fino all'ultimo piano di una casa d'abitazione (**85**). Favorevoli sono i presagi apportati dai cavalli (**86**). In altri casi il significato rimane più incerto, come quello che possono portare i serpenti (presagio positivo, **97**; ma *cf.* ad es. Obseq. 57 [= *ThesCRA* II 3 a Purificazione, etr. **46**]). Quello che potremmo chiamare un *prodigium regale* con significato funesto è ricordato da Ammiano Marcellino a proposito dell'imperatore Giuliano (**94**). Una fonte ricorda che grandi presagi possono essere annunciati anche da animali piccolissimi, come le api e le formiche (**93**).

FONTI LETTERARIE

85. Liv. 36, 37, 2. – «Due buoi giunsero alle Carine fino al tetto di un edificio. Gli aruspici ordinarono di bruciarli vivi e di gettarne le ceneri nel Tevere.»

86. Serv. auct. *Aen.* 3, 537. – «Nei libri etruschi si trova che i cavalli danno buoni auspici.»

87. Cic. *div.* 1, 99. – «A Lanuvio gli scudi furono erosi dai topi.»

88. Plin. *nat.* 11, 55. – «Le api le considerano sempre un cattivo presagio.»

89. Liv. 35, 9, 4. – «Fu annunciato da Capua che uno sciame di vespe si posò nel tempio di Marte; esse furono raccolte con cura e bruciate nel fuoco.»

90. Liv. 27, 23, 2–4. – «A Cassino un grande sciame di api si posò nel foro... e a lungo non si ottenne la *pax deum*.»

91. Obseq. 70. – «Mentre Bruto e Cassio preparavano la battaglia contro Cesare e Antonio, nel campo di Cassio si posò uno sciame di api. Il luogo per ordine degli aruspici fu racchiuso all'interno praticandovi intorno un vallo.»

92. Cic. *har.* 25. – «Se uno sciame di api venisse durante i ludi sulla scena o nella cavea, decideremmo di chiamare gli aruspici etruschi.»

93. Fronto *ad Verum imp. Aur. Caes.* 2, 8. – «... come dall'apparizione portentosa di piccole formiche o di piccole api si presagiscono grandissime cose.»

94. Amm. 23, 5, 10. – «Gli aruspici etruschi che lo accompagnavano, esperti di prodigi (*prodigialium rerum*) ... portati fuori i libri dei prodigi legati all'esercito (*libri exercituales*) mostravano che quello era un segno negativo.»

95. Macr. *Sat.* 3, 7, 2 (*idem* Serv. auct. *ecl.* 4, 43). – «Si tramanda nei libri degli Etruschi che se questo animale presentasse un colore insolito una somma fortuna si mostrerebbe all'imperatore. Su ciò vi è un libro di Tarquizio trascritto da un Ostentario etrusco. Vi si legge: Se una pecora o un ariete sia chiazzato di colore purpureo o aureo, aumenterà al principe con grande generosità la ricchezza dell'ordine e della famiglia, la stirpe amplia la progenie in magnificenza e lo fa più lieto.»

96. SHA *Geta* 3, 5. – «Essendo nato nella villa di un certo Antonino, uomo plebeo, un agnello che aveva sulla fronte il vello purpureo, nello stesso giorno e nella stessa ora in cui Geta nacque e avendo udito dall'aruspice che dopo Severo Alessandro avrebbe imperato...»

97. Cic. *div.* 1, 79. – «(Roscio) era ancora in fasce..., quando una notte la sua nutrice... si accorse che dormiva tutto avvolto dalle spire di un serpente. ... Ma il padre di Roscio, recatosi dagli aruspici... si sentì rispondere che non ci sarebbe stato uomo più famoso e glorioso.» (trad. R. Giomini).

b. Piante

Macrobio (**98**) ha conservato un *excerptum* tratto da un *Ostentarium arborarium*, che Tarquizio Prisco avrebbe trascritto dall'etrusco, nel quale sono elencate diverse specie arboree considerate di cattivo augurio (*arbores infelices*), con la legna delle quali si dovevano ardere i *monstra*. Un *ostentum arborarium* è conservato anche da un passo di Svetonio (Suet. *Vesp.* 5, 2), collegato con la nascita di Vespasiano (*cf.* Montero, S., in *Die Integration der Etrusker* [1998] 277).

BIBLIOGRAFIA: André, J., «Arbor felix, arbor infelix», in *Hommages à J. Bayet* (1964) 35–46.

FONTI LETTERARIE

98. Macr. *Sat.* 3, 20, 3. – «Tarquizio Prisco nell'*Ostentario arborario* dice così: Gli alberi, che sono sotto la protezione degli dei inferi e di quelli che si devono evitare, li chiamano infelici: il linterno (*alaternus*), il sangue (?*sanguis*), la felce (*filix*), il fico nero (*ficus ater*), tutti quelli che portano bacca nera e frutti neri, e così l'agrifoglio (*acrifolius*), il pero selvatico (*pirus silvaticus*), il mirto silvestre (*ruscus*), il rovo (*rubus*) e gli spini (*sentes*), con i quali si deve ordinare di bruciare i portenti e prodigi cattivi.»

c. Fenomeni celesti, astronomici e meteorologici

Certamente tra i fenomeni celesti doveva essere inserita anche la osservazione del volo degli uccelli.

Punto di forza dell'arte augurale italica e romana, l'osservazione del volo e del canto degli uccelli fu certamente praticata anche in Etruria, sebbene essa non sia stata tra le discipline per le quali gli Etruschi erano universalmente celebrati. Ne fa fede un noto passo di Livio (**99**; *cf.* anche Dion. Hal. *ant.* 3, 47, 3: *oionoskopia*), che definisce Tanaquilla, moglie di Lucumone, esperta nell'interpretazione dei prodigi celesti. Questo passo chiarisce anche il posto che l'avispicio occupa nel pensiero divinatorio etrusco in quanto collegato ai prodigi celesti. Le norme inerenti a questo ramo della dottrina dovevano essere contenute nei *Libri rituales*.

Le fonti figurate sono avare di rappresentazioni: fino a poco tempo fa si era creduto di poter collegare con pratiche divinatorie di questo tipo il pannello della Tomba François, nel quale Vel Saties si accompagna al piccolo Arnza che trattiene un uccello con una cordicella. Più di recente alla scena è stato però negato qualunque valore in questo senso (Weber-Lehmann, C., «Die Auspizien des Vel Saties: ein Kinderspiel. Etruskische Selbstdarstellungen im Spannungsfeld zwischen römischer Politik und griechischen Lebenswelten», in *Proceedings of the XVth Int. Congr. of Class. Archaeology* [1999] 449–453).

Thulin, deciso assertore della esistenza di una scienza auspicale etrusca aveva raccolto numerosi dati a favore della tesi, i più significativi dei quali sembrano i seguenti. In età imperiale, Lucano mette in scena l'aruspice Arruns, specialista nella totalità del sapere divinatorio, e perciò anche dell'avispicio (**100**); Servio ricorda il valore ominale delle colombe, che sarebbe esclusivamente riservato ai re; l'affermazione fa pensare ai *fulgura regalia*, agli *exta regalia*, figure caratteristiche della divinazione etrusca (**102**); ancora Servio ricorda la fondazione di Capua, avvenuta dopo aver scorto un falco (**103**). Si possono aggiungere la notizia di Porfirione relativa al valore ominale dell'aquila (**104**), quella di Plinio sulle molte immagini di uccelli contenute negli scritti di Disciplina etrusca (**101**), e i nomi di uccelli conservati da Esichio (**105**).

Segni più specificamente legati all'osservazione astronomica sono considerati di cattivo augurio, come le comete (**107**), mentre tra quelle meteorologiche si segnalano i segni infausti delle piogge di pietre e di ferro (**110–111**) e quelli fausti delle piogge bianche (**112**).

FONTI LETTERARIE

99. Liv. 1, 34, 9. – «Tanaquilla, esperta, come in generale gli Etruschi, dei prodigi celesti.»

100. Lucan. 1, 588. – «(Arruns) conscio della folgore e dei movimenti delle calde vene del fegato (*fibrae*) e gli ammonimenti degli uccelli (*pinna*) erranti nell'aria.»

101. Plin. *nat.* 10, 37. – «Nella etrusca disciplina sono dipinti moltissimi generi (di uccelli) non visti da secoli.»

102. Serv. *Aen.* 1, 393. – «Le colombe non danno (augurii) se non ai re, perché mai volano da sole, così come da solo non procede mai il re.»

103. Serv. *Aen.* 10, 145. – «È noto che Capua fu fondata dagli Etruschi dopo aver scorto l'augurio del falco, che in etrusco si dice *capys*.»

104. Porph. *abst.* 3, 4. – «Gli Arabi ascoltano i corvi, gli Etruschi le aquile.»

105. Hesych. *s.v.* ἄνταρ: aquila per gli Etruschi; *s.v.* ἄρακος: sparviero per gli Etruschi; γνίς: gru per gli Etruschi.

106. Serv. auct. *Aen.* 1, 398. – «Nei Libri segreti (*reconditi libri*) si è letto che ogni tipo di uccello può comprovare (*adtestari*) l'auspicio.»

107. Amm. 25, 2, 7. – «Gli aruspici etruschi... mostrando che dai Libri Tarquitiani intitolati *De rebus divinis* era dichiarato che avendo visto una fiamma in cielo non sarà opportuno attaccare battaglia o simili...»

108. Cic. *div.* 1, 97. – «... il senato... ubbidì ai responsi degli aruspici... quando apparvero due soli, quando si videro tre lune, e luci improvvise brillarono in cielo e il sole risplendette di notte... quando sembrò che il cielo si squarciasse e vi apparvero dei globi...»

109. Obseq. 18. – «Dalla violenza di un uragano fu abbattuta una colonna con una statua dorata davanti al tempio di Giove, e avendo gli aruspici risposto che ci sarebbe stata la morte dei magistrati e dei sacerdoti, tutti i magistrati immediatamente abdicarono.»

110. Plin. *nat.* 2, 147. – «Poi piovve ferro nel territorio dei Lucani... la statua sulla quale piovve diventò simile alle spugne del ferro. Gli aruspici prospettarono sventure (provenienti) dall'alto.»

111. Liv. 1, 31, 1–4. – «...fu annunziato al re (Tullo Ostilio) e ai senatori che sul Monte Albano erano piovute pietre... In seguito a tale prodigio, istituirono una festa novendiale... (o) per suggerimento degli aruspici.» (trad. M. Scandola).

112. Obseq. 47. – «Durante i ludi in teatro piovve argilla candida: presagiva buone messi e buona stagione.»

113. Cic. *div.* 1, 97. – «...il Senato...ubbidì ai responsi degli aruspici...quando si sentirono scendere dalla volta celeste dei brontolii...»

d. Fenomeni terrestri

Anche i boati sotterranei, i fremiti e i fragori dalle viscere della terra, i terremoti erano considerati alla stregua di temibili presagi. Il caso più noto è quello del boato udito nel territorio dei Latini, che fu sottoposto al giudizio degli aruspici e del quale Cicerone ha riportato *verbatim* il responso (**114**).

FONTI LETTERARIE

114. Cic. *har.* 20–21. – «In agro laziale si è udito uno strepito accompagnato da fremito d'armi... Giove, Saturno, Nettuno, Terra, gli dei celesti chiedono l'offerta di sacrifici non fatti...»

115. Serv. *Aen.* 4, 166. – «Secondo la disciplina etrusca nulla può avvenire di più sfavorevole (*incongruum*) del terremoto e dello scuotimento del cielo per coloro che si sposano.»

116. Obseq. 29. – «Il monte Etna rovesciò per un terremoto ampiamente fuoco sopra la vetta...prodigio che significa secondo il responso degli aruspici sedizione.»

117. Plin. *nat.* 2, 199. – «Accadde una volta un gran portento terrestre che trovo nei volumi di etrusca disciplina, sotto il consolato di Lucio Marcio e di Sesto Giulio nel territorio di Modena; infatti due monti si scontrarono con grande boato...»

e. *Res sacrae*

Un singolare prodigio è raccontato da Zonara: da un altare sul Campidoglio fuoriuscirono sangue, latte, miele. Un aruspice, in contrasto con altri, fornì una macchinosa spiegazione per volgere il presagio in positivo (Zon. 8, 1, 3–4). Anche il racconto favoloso del rinvenimento di una testa umana nel far le fondamenta del tempio capitolino, presenta, accanto ad aspetti che rientrano nella tecnica divinatoria tradizionale (divisione dello spazio in quadranti) anche tratti più specificamente magici (**118**).

FONTI LETTERARIE

118. Dion. Hal. *ant.* 4, 60. – «Mentre scavavano le fondamenta (del tempio capitolino) fu rinvenuta una testa di un uomo sgozzato da poco. ...Tarquinio...inviò da lui ('il più famoso tra questi analizzatori di prodigi')...ambasciatori... (L'aruspice) disegnava per terra delle linee curve e quindi delle rette e faceva in relazione a ogni quadrante quesiti sul ritrovamento. I legati...nominarono sempre Roma e il colle Tarpeo... Così l'indovino disse loro: Romani...era destino che il luogo dove avete trovato la testa fosse la testa di tutta l'Italia...» (trad. F. Cantarelli).

f. *Monstra*

Anche le formazioni mostruose della natura entravano nel campo di competenza degli aruspici: frequentissime sono in Livio (oltre ai casi menzionati sotto, *cf.* anche Liv. 31, 12, 6; Obseq. 22; Oros. 5, 4, 8, ecc.) i casi di nascite mostruose (bambini o animali deformi) (**122**) e soprattutto numerosi sono i casi di ermafroditi *(semimares)* che per ordine degli aruspici vengono bruciati, o affondati in alto mare o abbandonati su isole deserte (**119. 121**).

FONTI LETTERARIE

119. Liv. 27, 37, 5–6. – «Un fanciullo era nato a Sinuessa, di sesso incerto. Gli aruspici chiamati dall'Etruria dicono che si tratta di un prodigio cattivo e turpe: si doveva immergere in alto mare lontano dal territorio romano.»

120. Plin. *nat.* 7, 36. – «A Cassino un fanciullo fu partorito da una vergine, e per ordine degli aruspici fu deportato in un'isola deserta.»

121. Obseq. 3. – «In Umbria fu scoperto un ermafrodito (*semimas*) di dodici anni e per ordine degli aruspici fu ucciso.»

122. Obseq. 25. – «Un fanciullo nato da una serva con quattro mani, quattro occhi, quattro orecchie e doppio sesso per ordine degli aruspici fu bruciato.»

g. *Ostenta saecularia*

Una classe particolare di prodigi è quella che si manifesta in occasione della fine di una intera generazione umana (*saeculum*) (Cens. 17, 5). Questo momento cruciale è segnalato per la fine dell'ottavo secolo etrusco da un suono di tromba (Plut. *Sull.* 7; Serv. *Aen.* 8, 526) (**123**), per la fine del nono da una cometa (Serv. *ecl.* 9, 46).

FONTI LETTERARIE

123. Plut. *Sull.* 7. – «L'etere era chiarissimo, senza nuvole; ad un tratto s'udì un suono di tromba, che si prolungò su una nota acuta. ...I sapienti d'Etruria spiegarono che il prodigio preannunziava un mutamento dell'universo e l'avvento di una nuova era.» (trad. C. Carena).

4. La cleromanzia

Cicerone (**124–125**) ricorda l'esistenza di due tipi distinti di tecniche divinatorie basate sulle *sortes*, dato che uno appartiene al *genus artificiosum*, il secondo al tipo *naturale*. Del secondo egli non parla più, mentre del primo tratta invece piuttosto sbrigativamente, ricordando soltanto le *sortes* di Palestrina, aggiungendo che quelle degli altri santuari erano ormai completamente cadute in dimenticanza (**126**).

La cleromanzia, come è stato sottolineato, è documentata ampiamente in Italia. Anche se solo un passo di Livio collega esplicitamente le *sortes* ad una città etrusca, quello relativo al prodigio dello scioglimento spontaneo delle *sortes* a Cerveteri nel 218 a.C. (**127–128**), la tradizione è certamente di alta antichità, come dimostrano i rinvenimenti archeologici. Per l'Etruria un ex voto di bucchero in forma di cassetta donato nel santuario di Menerva a Portonaccio di Veio alla metà del VI sec. a.C. è stato interpretato come la riproduzione dell'arca entro la quale si conservavano i *kleroi* della dea titolare del culto oracolare (**129**).

L'archeologia ha reso disponibili una pluralità di *sortes*, diversificate per forma e materiale, differenze che presuppongono probabilmente distinte tecniche di consultazione.

I tipi conosciuti sono ciottoli con iscrizioni redatte con lettere a rilievo e *kleroi* di metallo (bronzo e piombo) in forma di dischetti o a barretta allungata con iscrizioni incise.

BIBLIOGRAFIA: Bagnasco Gianni, G., «Le sortes etrusche», in AA.VV., *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna*, a cura di F. Cordano e C. Grottanelli (2001) 197–220; Champeaux, J., «Sors oraculi: les oracles en Italie sous la République et l'Empire», *MEFRA* 102 (1990) 292 ss. (= Champeaux 1); Champeaux, J., «Sorts et divination inspirée. Pour la préhistoire des oracles italiques», *MEFRA* 102 (1990) 803 ss. (= Champeaux 2); La Regina, A./Torelli, M., «Due sortes preromane», *ArchCl* 20 (1968) 221–229; Maggiani 5, 68–78.

FONTI LETTERARIE

124. Cic. *div.* 2, 70. – «Ora ci resta da discutere intorno...alle sorti, e precisamente intorno alle sorti che si estraggono, non quelle che vengono date dai veggenti durante l'invasamento.»

125. Cic. *div.* 1, 34. – «A questo tipo (quello della divinazione naturale) appartengono anche gli oracoli: non quelli che si danno con tessere estratte a sorte in mezzo ad altre tutte uguali.»

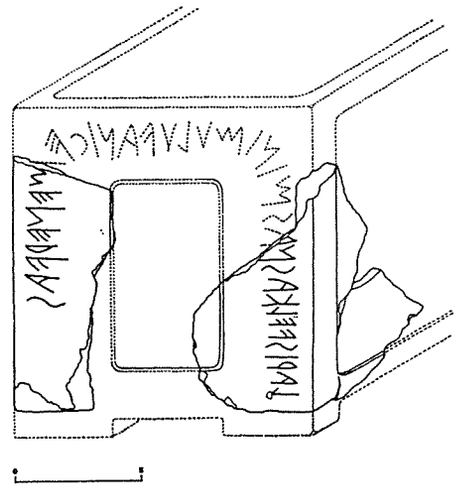
126. Cic. *div.* 2, 85. – «Mi resta ancora da parlare delle sorti... In tutti gli altri luoghi l'uso delle sorti è del tutto scomparso.»

127. Liv. 21, 62, 5. – «...le tavolette indicanti le sorti in Cere si erano rimpicciolite (*attenuatas*).»

128. Liv. 21, 62, 8. – «...fu disposto un lettisternio a Cere dove le tavolette delle sorti si erano rimpicciolite».

DOCUMENTO ARCHEOLOGICO

129.• Arca. Roma, Villa Giulia. Da Veio, Portonaccio. – Colonna, G., *StEtr* 51, 1983 (1985) 237–239 n° 47 fig. 3 tav. 36; Bagnasco Gianni 204 fig. 6. – Metà VI sec. a.C. – Riproduzione di una cassetta lignea in bucchero. Iscr.: *laris velkasna[s ---] menervas*.



129

a. Litobolia

L'uso di ciottoli iscritti con lettere a rilievo sembra attestato esclusivamente in Italia (Guarducci, M., *Epigrafia greca* I [1967] 460 ss.). Questi singolari oggetti di culto (o copie di essi) sono documentati oltre che in Etruria, anche in area romana, sannitica, magnogreca e siceliota (Maggiani 5, 68 ss.). L'esemplare rinvenuto ad Arezzo (**130**) conserva su un lato il nome del dio titolare del santuario, Apollo Pizio (*aplu pute*), mentre sull'altro compare una sequenza che può essere interpretata come una prescrizione rituale (Maggiani 5, 70) o come una sequenza di due teonimi, cioè *Fartan* e *Tur(an)* (Cristofani, M., in *Miscellanea etrusco-italica* II [1993] 16 nota 38). La cronologia del ciottolo aretino, come quella degli esemplari provenienti dal resto dell'Italia antica, può essere posta tra III e II sec. a.C., l'epoca cioè nella quale sembra aver particolarmente prosperato questa forma di divinazione. La tecnica particolare di redazione delle iscrizioni sembra dettata dalla esigenza di dimostrare che il messaggio divino è contenuto *ab omni aeternitate* nella pietra, emergendo quasi per via di prodigio dalla roccia stessa. La compattezza cronologica del campione documentale e l'identità della tecnica di realizzazione delle iscrizioni rendono probabile che il successo di questa peculiarissima forma di responso oracolare sia in qualche modo da connettere alle speculazioni delle correnti filosofiche contemporanee, in particolare a quelle della scuola stoica (Maggiani 5, 71).

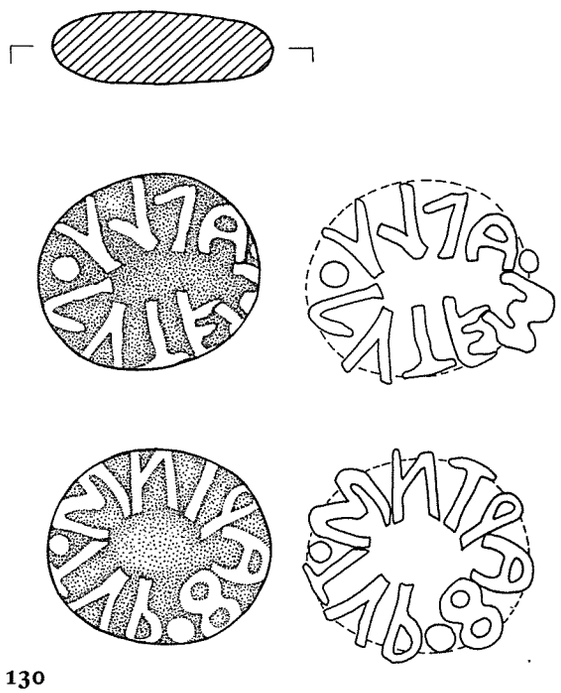
Questa tecnica sembra dunque motivata dall'esigenza di garantire l'affidabilità delle *sortes* in base alla loro *vetustas*.

REALIA

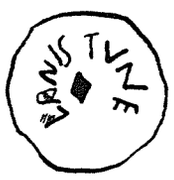
130.•⋆ *Sors.* Arezzo, Mus. Arch. 19326. Rinvenuta sotto la chiesa della Santa Croce ad Arezzo. – Maggiani, A., in AA.VV, *Il Museo C. Cilnio Mecenate di Arezzo* (a cura di G. Maetzke) (1987) 73; Maggiani 2, 26 s. fig. 21; Maggiani 5, 69 ss. n° 6 figg. 6–8. – Ciottolo lenticolare (5,1 × 4,5 × 1,5 cm). – II metà del III sec. a.C. – Iscr. con lettere a rilievo: a) *aplu: putes*; b) *tur. fartns.*

b. *Kleroi* discoidali in metallo

Si tratta di un tipo diffuso in Italia, sia in ambiente greco (Cuma) che sannitico (Torino del



130



133

Sangro), e di alta antichità. Il disco è spesso forato al centro, evidentemente per consentirne la particolare manovra (La Regina/Torelli; Bagnasco Gianni). A differenza degli esemplari dall'Italia meridionale, quelli etruschi sono tutti di piombo, il che può avere qualche relazione con la natura (catactonia) della divinità titolare del culto oracolare. Le iscrizioni non sono molto eloquenti: probabilmente falsificata quella da Chiusi al Louvre (**133**), di problematica lettura quella da S. Marinella (**131**), l'unica che appare del tutto perspicua è la *sors* da Arezzo, con la forma al possessivo del teonimo *Śuri* (**132**). Quest'ultima tuttavia è priva del foro di sospensione, e dunque legata a una diversa utilizzazione. La sola presenza del teonimo potrebbe in questo caso suggerire che non si tratti di una *sors* effettivamente utilizzata nel rituale, ma di un ex voto che imita quella impiegata nell'operazione cleromantica.

REALIA

131.* *Sors*. Roma, Villa Giulia. Da S. Marinella, Punta della Vipera, santuario di Menerva. – La Regina/Torelli 221 ss. tav. 68–69; *CIE* 6310; Champeaux 1, 290 fig. 10; Bagnasco Gianni 125. 197 ss. fig. 1. – V–IV sec. a.C. – Disco di piombo, forato. Diam. 4,1 cm. Iscrizioni: a) *mevelces* (Torelli; *mi helkes*, Maggiani); b) *zaruaa*.

132. *Sors*. Roma, Villa Giulia. Da Arezzo, zona della città alta. – Gamurrini, G. F., *NSc* (1880) 218 s.; Maggiani 2, 26; Champeaux 1, 291 fig. 12; Bagnasco Gianni 125. 199 nota 4 fig. 4. – II sec. a.C. – Diam. 4 cm. Iscr.: *śuris*.

133.• *Sors*. Parigi, Cab. Méd, già coll. Froehner. Da Chiusi. – Lejeune, M., *StEtr* 22 (1952–53) 134 n° 10 fig. 3; Champeaux 1, 128. 293–294 fig. 13; Colonna, G., *StEtr* 39 (1971) 369–371 *ad* n° 69; Bagnasco Gianni 125 fig. 3. – III–II sec. a.C. – Diam. 3,4 cm. Iscr. (sospetta): *lanis tune*.

c. *Kleroi* a barretta rettangolare

La forma più diffusa soprattutto nella tradizione romano-italica è certamente quella della barretta rettangolare allungata, quale compare nei denarii di *M. Plaetorius Cestianus* relativo alle *sortes* di Palestrina (*RRC* n° 405/2 tav. 50; Champeaux 1, 280 fig. 2; 69/66 a.C.), talora di forma rastremata, con foro passante nella estremità più larga, ovvero con pomello di forma discoidale, come nelle più note *sortes* latine del Bahareno della Montagna (*cf.* Maggiani 5, figg. 12–15).

Dei due esemplari etruschi, uno (**134**) presenta il foro della sospensione, mentre l'altro (**135**) ne è privo.

La giustificazione di questa anomalia può essere attribuita, nel primo caso alla pertinenza della *sors* al culto cleromantico vero e proprio, nel secondo invece alla natura di ex voto della barretta, che riproduce la *sors* reale (forse in altro materiale, ad es. legno?), che il devoto interrogante ha ricevuto con un responso favorevole. Un eccellente confronto è costituito dalle due *sortes* del Bahareno della Montagna conservate al Mus. Arch. di Firenze, iscritte in latino: entrambe contengono lunghi testi oracolari, ma una è forata, l'altra no; quest'ultima inoltre porta sul rovescio una iscrizione di dedica a Diana (*Dian.d*), che la qualifica come ex voto (Maggiani 5, 72–73 figg. 12–15. 17). Un'altra conferma alla dedica di copie delle *sortes* che l'interrogante ha ricevuto dal dio è costituita dalla rappresentazione del rilievo con le *Sortes Herculis* (*ThesCRA* I 2 b Offerte votive, rom. **474***, III 6 a Divinazione, gr. **318**). *M. Fulvius Salvis* si fa rappresentare mentre offre la *sors* al dio (Champeaux 1, 128 fig. 3). La tecnica consisteva nel far estrarre a un *puer* o una *puella* la *sors*, inserita con altre entro un'urna, *arca* (come nell'oracolo di Praeneste, di Ostia e di Veio) o *vas*, e di consegnarla al sacerdote, *sortilegus*, per la lettura e l'interpretazione. Eloquenti sono a questo proposito le urne di Volterra con la c.d. «scena del vaso nel mezzo» (**136–137**), che mostrano l'urna, cratere o anfora (in genere posta entro un naiskos a ribadire la sacralità del luogo dove l'operazione si svolge): il sacerdote, almeno in un caso, è caratterizzato dal costume dell'aruspice, che garantisce che la tecnica della cleromanzia era considerata tra quelle basate sull'*ars*.

REALIA

134.• *Sors*. Roma, Villa Giulia 24427. Da Viterbo, loc. Cipollara. – *CII* 2083; Lanzi, L., *Saggio di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia* (1789) 490 ss.; Colonna, G., *StEtr* 39 (1971) 369–371 n° 69; *id.*, *RendPontAcc* 64, 1991–92 (1994) 95 nota 68; Emiliozzi, A., *Il Mus. civico di Viterbo. Storia delle collezioni* (1986) 66 fig. 30, 2; Champeaux 1, 299 fig. 16; Maggiani 5, 71 figg. 10. 17a; Bagnasco Gianni 199 nota 4 fig. 2. – III–II sec. a.C. – Iscr.: *savcnes śuris*.

135.* *Sors*. Tarquinia, Mus. Naz. E 10006. Dal Tempio dell'Ara della Regina. – Colonna, G., in *Santuari d'Etruria* (1985) 77 n° 4.B; Maggiani 5, 71 figg. 11. 17 b. – II metà III sec. – I metà II sec. a.C. – Lungh. fr. 6,05 cm; largh. 3,5 cm. Iscr.: *artm[sl]*.

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

136.* Urna cineraria. Firenze, Mus. Arch. 5774. Da Volterra. – Brunn/Körte, *Rilievi* II 2, 222 tav. 99, 4; Maggiani 3, 1561 sg. tav. – Tardo II sec. a.C. – Una giovinetta tiene nella mano sin. una larga tavoletta rettangolare, evidentemente appena estratta dal cratere che è posto al centro, mentre alle sue spalle tra due armati è raffigurato un aruspice.

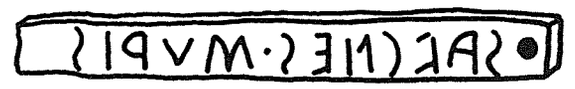
137.* Urna cineraria. Volterra, Mus. Guarnacci 201. Da Volterra. – Brunn/Körte, *Rilievi* II 2, 221 tav. 99, 3; Maggiani 5, 75 figg. 21–22. – II metà II sec. a.C. – Un personaggio di età matura con berretto frigio, forse un sacerdote, esibisce una tavoletta appena estratta dall'anfora sistemata all'interno di un naiskos. La *sors* ha l'aspetto delle tavolette scrittorie, con piano ribassato e presa circolare.

B. *Genera naturalia*

Oracoli

«Gli oracoli...che vengono pronunciati per stimolo ed ispirazione divina (*instinctu divino adflatuque*)» (Cic. *div.* 1, 12) sono praticamente assenti in Etruria. Solo una notizia isolata di Plutarco, che menziona un oracolo di *Tethys*, il racconto di Livio della profezia dell'aruspice veiente e una serie di monumenti figurati, specchi, urne, vasi a rilievo, che mettono in scena il cantore ispirato *Cacu* o addirittura la testa di Orfeo vaticinante, in qualche caso alla presenza di *Menerva* e di *Alpanu*/*Alpunea*, consentono di ipotizzare l'esistenza di tradizioni, reali o mitiche, su culti oracolari simili a quelli della Grecia.

BIBLIOGRAFIA: Bouché-Leclerq, A., *Histoire de la divination* IV (1882); Briquel, D., «La prophétie en Etrurie, ou les dangers de la parole inspirée», in *La puissance de la parole* (a cura di Fick, N.) (1987) 33–50; Briquel, D., «Le paradoxe étrusque: une parole inspirée sans oracles prophétiques», *Kernos* 3 (1990) 67–75; Briquel, D., «Les voix oraculaires», in AA.VV., *Les bois sacrés* (1993) 78–90; Champeaux, J., «Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques», *MEFRA* 102 (1990) 810–828 (= Champeaux 2); De Grummond, N. T., «Mirrors and Manteia: Themes of Prophecy on Etruscan and Praenestine Mirrors», in *Aspetti e problemi della produzione degli specchi etruschi figurati* (a cura di A. Rallo) (2000) 27–67; Maggiani 2, 6–26; North, J. A., «Prophet and Text in the Third Century B.C.», in AA.VV., *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy* (a cura di Bispham, E./Smith, C.) 92–107; Van der Meer, L. B., *Interpretatio etrusca: Greek Myths on Etruscan Mirrors* (1995) 83–104 (= Van der Meer 3).



134

1. L'oracolo di Tethys

Plutarco (**138**), menzionando una tradizione alternativa della storia dei gemelli romani narrata dallo storico Promathion, ricorda un oracolo di *Tethys* in Etruria, che sarebbe stato consultato dal re di Albalonga *Tarchetios* a seguito della apparizione di un fallo sul suo focolare. L'opinione degli studiosi è che tale oracolo dovesse trovarsi sul mare, data la natura della divinità, e nel territorio di Cerveteri. Proposte di identificazione sono state avanzate per S. Marinella, dove era certamente un santuario con valenza oracolare di *Menerva* (Torelli 1968) e con *Pyrgi*, data la possibilità di collegare il mito della dea primordiale *Tethys* con la figura di Leucothea (Champeaux 2, 816), ovvero con quella di *Cavatha*, la dea onorata nell'area sud del santuario, insieme con il dio oracolare *Śuri* (Colonna, G., *ScAnt* 10 [2000] 272–274).

2. L'oracolo di Cacu

Una serie di monumenti di età ellenistica (**140–142**) mette in scena una vicenda interpretata come l'agguato degli eroi vulcenti *Caile* e *Avle Vipinas* al veggente apollineo *Cacu*, che al suono della cetra rende vaticini, trascritti su un dittico da un giovinetto, *Artile* (Small, J. P., *Cacu and Marsyas in Etrusco-italic Legend* [1982]; Maggiani, A., *Prospettiva* 68 [1992] 3; *LIMC* II Artile; III Cacu). Si tratta di una struttura caratteristica del funzionamento anche degli oracoli greci: la parola divina che esce ispirata dalla bocca del vate deve essere trascritta, per essere poi interpretata da parte del personale del santuario (*cf.* North 95 fig.).

La vicenda è collocata in età alto arcaica (prima metà del VI sec. a.C.), dato che la saga dei *Vipinas* è strettamente collegata con la vicenda di *Macstrna*, identificato dalle fonti romane con Servio Tullio. Dunque lo specchio e le urne rimandano a una pratica oracolare basata sull'invasamento mistico, situata in un lontano passato e che non c'è ragione per pensare esistesse ancora al tempo dei monumenti figurati, che si scaglionano tra la fine del IV e il tardo III sec. a.C.

3. L'aruspice veiente

Le parole con cui Livio descrive la tecnica adottata dal vecchio aruspice di Veio catturato dai Romani nell'interpretare il prodigio del Lago Albano

(**139**) fanno pensare a una vera e propria profezia, pronunciata, anzi cantata, *divino spiritu instinctus*. Si tratta di una profezia che si basa però sull'autorità di un testo scritto (i *Fata quae Veientes scripta habent*).

4. Il vaticinio di Orfeo – oracoli di Menerva e Alpanu/Alpunea?

Una testimonianza alquanto ambigua è fornita da una serie di monumenti figurati che si rivelano ordinati come una catena di varianti a partire da un modello greco, che rappresenta la scena della consultazione di un oracolo di Orfeo.

La testa di Orfeo, spiccata dal busto e gettata in mare, approdata all'isola di Lesbo e finita in un profondo crepaccio intorno al quale si è costituito un santuario, fornisce responsi in un contesto apollineo. In Etruria, lo schema viene assunto con alcune varianti, per adattarlo alle esigenze locali. Rimane la testa del cantore trace che vaticina; rimane anche l'ambientazione apollinea, assicurata dal personaggio normalmente chiamato *Umaele*; rimane la figura di colui che trascrive l'oracolo, la cui precisa identificazione varia da specchio a specchio: spesso anonima (**143**), la figura è maschile e denominata *Talmithe* (Palamedes) nello «specchio Borgia» (Cristofani, M., «Faone, la testa di Orfeo e l'immaginario femminile», *Prospettiva* 42 [1985] 6 nota 46 fig. 10; Maggiani 2, 14 n° 1), in un caso è femminile e chiamata *Alpunea* (**145**), in tre casi essa è sostituita da *Menerva* (**146**). Nel gruppo degli specchi che mettono in scena *Menerva*, la testa di Orfeo non è più presente, anche se la dipendenza da quella tradizione iconografica è sicura; perciò è probabile che qui si alluda specificamente a un oracolo della dea (Maggiani 2, 25 nota 111).

In tutte queste raffigurazioni il soggetto che interroga il dio è costituito da una coppia coniugale, inequivocabilmente caratterizzato dalla nudità dei protagonisti e dal gesto dell'*anakalypsis* della figura femminile. L'iconografia definisce dunque specificamente la natura dell'oracolo, inteso ad augurare il buon successo del matrimonio. Si tratterebbe di un responso oracolare simile per natura a quelli che Cicerone ricorda come diffusi nell'antichità, ma ai suoi tempi non più praticati, quelli pronunciati dagli *auspices nuptiarum* (Cic. *div.* 1, 28).

Una variante di particolare interesse in questo filone è costituita da anfore e crateri in ceramica argentata e a rilievo da Bolsena (**147**), vasi cerimoniali, che possono essere riguardati come dei veri e propri *lebetes gamikoi*: qui, in un paesaggio roccioso, che qualifica la natura non architettonicamente strutturata del santuario, è raffigurata la coppia degli interroganti, nudi come negli specchi, confrontati a un personaggio anziano, rappresentato mentre con la sin. si tocca la barba nel gesto della perplessità e della meditazione; alle sue spalle è una figura femminile di difficile identificazione, mentre sul lato opposto *Menerva*, affiancata dal suo protetto *Hercle*, attesta verosimilmente la titolarità del santuario. Tra le rocce si profila una testa barbata, forse la testa del nume vaticinante (sicuramente non quella di Orfeo, in questo caso). È molto probabile che in questo monumento, come negli specchi contemporanei, quasi tutti realizzati nel comprensorio volsiniese, si alluda a un celebre santuario da collocare in questo contesto territoriale. Il richiamo all'iconografia del vecchio pensoso del frontone del tempio orvietano del Belvedere può suggerire che il santuario oracolare evocato in questi monumenti, che si possono datare nella prima metà del III sec. a.C., sia proprio quello di Orvieto, dove era onorata certamente *Menerva*, oltre a un *Tinia* dai caratteri catactoni.

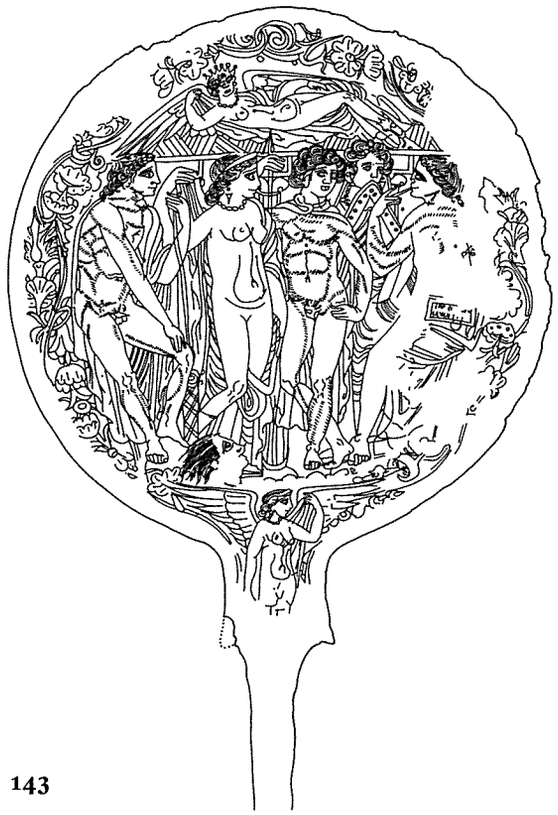
La libertà inventiva degli incisori di specchi può solo in parte giustificare uno degli esempi più singolari e problematici di tutta la serie discussa: lo specchio Casuccini da Chiusi (**145**). In questo splendido esempio dell'arte incisoria volsiniese dello scorcio del IV sec. a.C., lo schema base è perfettamente conservato: vi è infatti raffigurata la testa di Orfeo (con iscrizione), manovrata da *Umaele*, mentre la profezia è trascritta su un dittico da un personaggio femminile, il cui nome è *Aliunea*; se esso va corretto in *Alpunea* (come proposto in Maggiani 2, 16 ss.) vi si deve riconoscere una trascrizione etrusca di lat. *Albunea*, la ninfa-dea oracolare (*cf.* Porph. Hor. *c.* 1, 7, 12) di Tivoli (sul problema del rapporto con l'altra Albunea menzionata da Virgilio, *cf.* Champeaux 2, 812 ss.; Briquel 85), la cui statua lignea, miracolosamente ripescata nel fiume *Anio*, che riproduceva la ninfa con il libro degli oracoli, doveva essere simile a quella dell'immagine sullo specchio etrusco. Il nome etruschizzato presenta una fortissima assonanza con quello della dea *Alpanu*, *Alpnu*, legata al mondo di *Turan*, e che presiede anche alle nascite. È probabile che in questo caso si sia consapevolmente creato un collegamento tra le due entità, quella divina etrusca e quella «profetica» latina, senza che ciò possa far supporre la concreta esistenza di un oracolo di *Alpanu* in Etruria, ma che certamente nemmeno si può escludere che esistesse.

FONTI LETTERARIE

138. Promathion, *FGrH* 817 F 1 (= Plut. *Rom.* 2, 4). – «Un giorno avvenne in casa sua (*sc.* di Tarchezio re degli Albani) un'apparizione misteriosa: dal focolare uscì la figura di un membro virile... A quei tempi esisteva un oracolo di Teti (Τηθύος ἐν Τυρρηνίᾳ χρηστήριον), che Tarchezio interpellò.» (trad. C. Carena).

139. Liv. 5, 15. – «Il lago... Albano... raggiunse un livello insolito. Un vecchio di Veio... predisse alla maniera di un indovino che i Romani non si sarebbero impadroniti di Veio senza aver prima fatto defluire l'acqua del lago... Quello che egli aveva allora vaticinato per ispirazione divina (*divino spiritu instinctus*) ...così... era stato tramandato dai Libri Fatali, così dall'arte divinatoria degli Etruschi che, quando le acque del Lago Albano fossero traboccate, se i Romani le avessero fatte defluire secondo le prescrizioni rituali avebbero avuto la vittoria sui Veienti.» (trad. M. Scandola).

140



143

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

140.• (= *LIMC* I Artile **1***, III Cacu **1**) Specchio inciso. Londra, BM 633. Da Bolsena. – Gerhard, *EtrSp* V tav. 127; Small, J. P., *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend* (1982); Pairault, F.-H., *Recherches sur l'art et l'artisanat étrusco-italiques à l'époque hellénistique* (1985) 48 s. fig. 12; Maggiani 2, 78. – Fine del IV–inizi del III sec. a.C. – *Cacu* (iscr.), con cetra nella sin., canta, ispirato dal nume, la cui testa coperta da una ispida corona si affaccia dalle rocce alle sue spalle; un giovanetto, *Artile*, trascrive le parole del vate su un dittico. Ai lati, due guerrieri, a sin. *Caile Vipinas*, a d. *Avle Vipinas*.

141.* (= *LIMC* I Artile **5**, III Cacu **3***) Urna cineraria. Firenze, Mus. Arch. 74233. Da Chiusi, Sarteano. – Brunn/Körte II 2, 254–255 fig.; Pairault, *o.c.* **140**, 54 fig. 25 con bibl. – Ultimo quarto III sec. a.C. – Urna di *Arnth Purni Curcesa*. Cacu e il suo attendente sono aggrediti da due guerrieri; ai lati altri guerrieri, alcuni soccombenti.

142.* (= *LIMC* I Artile **4**, III Cacu **4***) Urna cineraria. Firenze, Mus. Arch. 5801 (72). Da Volterra. – Brunn/Körte II 2, 256 tav. 119, 2; Maggiani, A., in AA.VV., *Artigianato artistico in Etruria*, mostra Milano (1985) 31 nota 8; 39 nota 19; Massa-Pairault, F.-H., *ibid.* 86 n° 68. – Intorno al 200 a.C. – Stessa scena che l'urna precedente.

143.•* (= *LIMC* I Aliunea **2***, VII Palamedes **18**, VIII Umaele, Umaile **3**•) Specchio inciso. Parigi, Louvre Br 1724. Da Castelgiorgio di Orvieto. – Gerhard, *EtrSp* III 325 s. tav. 257A; *CSE* Louvre I n° 2; Cristofani, M., *Prospettiva* (1985) 6 fig. 12; Maggiani 2, 32 nota 18; n° 2 fig. 2. – Fine del IV sec. a.C. – Specchio anepigrafe. Consultazione dell'oracolo di Orfeo.

144.* (= *LIMC* III Echse **1**•, VIII Umaele, Umaile **4**) Specchio inciso. Firenze, Mus. Arch. 644. – Maggiani 2, n° 4. – *Umaile* (iscr.) a sin., donna che si svela al centro; dietro di lei altra donna; a d. giovane nudo (*Echse*) che solleva la mano sin. in gesto di saluto o preghiera. Sulla gamba d. della donna al centro, motivo a rete. Nell'esergo, testa isolata (di Orfeo?).

145.• (= *LIMC* I Aliunea **1**•, VI Mousa, Mousai [in Etr.] **10**, VII Palamedes **17**, VIII Umaele, Umaile **2**) Specchio lacunoso. Siena, Mus. Naz. 176, già coll. Bonci Casuccini. Da Chiusi. – Maggiani 2, n° 3. – A sin. *Umaele* con arco e faretra (?), al centro *Euturpa e Inue*; a d. *Erial* e *Alpunea*; in basso *Urphe*.

146. Specchio. Già a Roma. – Maggiani 2, n° 11. – A sin. Umaele, riconoscibile dall'astuccio visibile tra i piedi; al centro una donna e un uomo, con berretto frigio; a d. Menerva seduta. – Repliche: Bologna, Mus. Civ. 16294, *CSE* Bologna 2, tav. figg. 4a–g, Maggiani 2, n° 10; Berlino, Staatl. Mus., Maggiani 2, n° 9; Vaticano, Mus. Greg. Etr., Maggiani 2, n° 12.

147.* Anfora con piccole volute. Parigi, Louvre MNB 1291. – Michetti, L. M., *Le ceramiche argentate ed a rilievo in Etruria nella prima età ellenistica* (2003) 52 s. 164 s. n° 123 tav. 44–46.

145

III. Gli dei della divinazione

Le informazioni che le fonti letterarie ed epigrafiche rendono disponibili possono essere ordinate in un sistema che sembra prevedere categorie divine preposte ai diversi ambiti specialistici della divinazione. In altre parole, estendendo a tutta la scienza divinatoria l'espressione impiegata da Servio a proposito degli dei folgoratori, si può affermare che sono esistite nella dottrina etrusca divinità determinate che presiedevano a determinate attività ominali.

BIBLIOGRAFIA: Capdeville, G., «Les dieux de Martianus Capella», *RHR* 213 (1996) 251–299; Colonna, G., «A proposito degli dei del fegato di Piacenza», *StEtr* 59 (1994) 123–140; Maggiani 1; Thulin, C., *Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza*, *RGVV* III (1907); Van der Meer, L. B., *The Bronze Liver of Piacenza. Analysis of a Polytheistic Structure* (1987).

A. Gli dei dell'*extispicina*

Come sopra si è detto, le fonti letterarie, nel menzionare i risultati positivi o negativi dell'esame degli *exta*, ricordano solo una volta il nome della divinità cui era dovuto il messaggio divinatorio.

E tuttavia era chiaro che nelle viscere della vittima consultatoria gli dei si manifestavano, quasi penetrandovi al momento del sacrificio o della consultazione. Lucano nell'episodio di extispicina afferma che «nel petto (cioè nelle viscere) del toro sacrificato vennero gli dei infernali (1, 633–634: «*caesique in pectora tauri inferni venere dei*»). Assai più precisa, e non a caso attribuita specificamente alla competenza degli aruspici, è la nota associazione tra il *fel* e il dio *Neptunus*, ricordata da Plinio (**45**); notizia di prim'ordine, perché in pieno accordo con la testimonianza della principale fonte etrusca diretta, il fegato di Piacenza. Come è noto, le superfici di questo modellino bronzeo di fegato di pecora (**21**) sono accuratamente distribuite in regioni, isolate da linee incise e fittamente popolate di teonimi. Non tutti i nomi iscritti sulla superficie del fegato di Piacenza sembrano però riferibili alle divinità che vi si consideravano effettivamente presenti. È infatti assai probabile che il nastro periferico, ovvero quella fascia che corre lungo i margini del fegato e che risulta divisa in sedici regioni non sia in realtà altro che una sorta di cornice di inquadramento nello spazio sacro dell'organo ominale, senza un preciso significato diagnostico.

Anche i nomi del sole e della luna (risp. *Usil* e *Tiu*) e forse anche le determinazioni locative (*methlvmth*: sulla terra o nella città?) e *pul*(*umth*? = nel cielo??) (Maggiani 1) debbono essere considerati estranei all'analisi dell'organo.

Le divinità, sicuramente responsabili della semeiotica epatica risultano distribuite secondo una ratio solo in parte chiarita all'interno dei due lobi: un primo gruppo è sistemato entro il reticolo costituito da sei cellette rettangolari al centro del lobo destro, mentre un secondo è compreso entro il motivo a ruota raggiata del pari articolato in sei cellette triangolari. Nel primo gruppo si trovano nomi di divinità celesti o marine (ma vi compare anche *fufluns*, divinità ctonia); nel secondo divinità ctonie o catactonie. Nelle aree intermedie si raccolgono altre divinità, sia sulla cistifellea che nelle regioni immediatamente adiacenti.

Si potrebbero tentativamente identificare tali raggruppamenti di divinità, chiaramente definiti nella topografia del fegato, con le fondamentali suddivisioni dell'organo quali sono definite dallo scoliaste a Lucano (**33**): le divinità sul lobo destro potrebbero rappresentare la *pars familiaris* delle fonti, quelle sul lobo sinistro la *pars hostilis* o *inimica*, le zone intermedie quelle che la fonte definisce «*alia huiusmodi*».

Gli dei del fegato di Piacenza (**21**):

Pars familiaris: *Lasa* (reg. 19), *Tina* e *Thuf(ltha)* (insieme nella reg. 20), *Thufltha* (reg. 21), *Neth(uns)* (reg. 22, definita di *Tina*), *Catha* (reg. 23), *Fufluns* (reg. 24).

Area periferica della pars familiaris: Nella breve zona residua del lobo destro sono realizzate due cellette (17–18) con i nomi *Leth(a)n(s)* e *Pul*. Quest'ultimo termine è qui considerato abbreviazione di *Pul(umth)* e interpretato come una sorta di determinazione topografica dell'intero settore del lobo destro del fegato, con un significato all'incirca «nel cielo». Più di recente è stata proposta la lettura *Tul* e l'ipotesi che si tratti di un epiteto *Tul(aria)* attribuito a *Selvans* (Colonna, G., *StEtr* 59 [1994] 130–131).

Leth(a)n(s) (reg. 18).

Pars hostilis: *Selva(ns)* (reg. 31), *Lethams* (reg. 32), *Tluscv(a)* (reg. 33), *Velch(-)* e *Lvsa* (insieme nella reg. 34), *Satre* (reg. 35), *Cilens* (reg. 36).

Zona periferica della pars hostilis: Entro una vasta area, non completamente bipartita (37–38), ad immediato contatto con la *pars hostilis*, si pongono le iscrizioni *Letham(sl)* e *metlumth*, interpretate la prima come il teonimo presente anche nelle regioni 18 e 32, e la seconda o come una determinazione locativa (nella terra o nella città?) o come una unica espressione con il teonimo, che qualifica topograficamente la competenza della divinità, *Lethams in urbe* (Colonna, *o.c.* 130–131). In questa sede si considera probabile il riconoscimento di un solo teonimo.

Letham(s) (reg. 37).

Aree intermedie: Attorno alla vesica fellea si raggruppano alcune regioni che ospitano teonimi: *Hercl(e)* (reg. 29), *Maris* (reg. 30), *Mar(is)* (reg. 39) e *Tluscv(a)* (reg. 40).

Vesica fellea: Tvnth? (reg. 25), *Maris* (reg. 26, insieme con *Lar(an)*?), *Leta(ms)* (reg. 27), *Neth (uns)* (reg. 28).

B. Gli dei della *fulguratura* e degli *ostenta* celesti

Gli dei lanciano le folgori: rimane incerto se esistano folgori personali delle singole divinità o se queste ultime lancino la folgore di Tina. Documentazione letteraria ed epigrafica non chiariscono completamente numero e denominazione degli dei folgoratori (v. *supra* **II.A.2.c**).

In quella che può essere considerata la fase tarda della elaborazione dottrinale etrusca sui fulmini è assai probabile che le divinità dotate di questo potere fossero nove, cui si aggiungeva lo stesso Giove (**64. 68**).

I tentativi per individuare nello specifico queste personalità divine non sono giunti a conclusioni soddisfacenti. La documentazione figurata ci offre, oltre alla figura di Tina (**70**) soltanto Menerva (**71**) e *Lasa Vecu(via)* (**72**) come dee in grado di scagliare *manubiae*.

Dal cielo possono giungere altri *ostenta*, di vario genere: anche in questo caso certamente la topografia celeste doveva fornire la chiave per riconoscere il dio responsabile del segno. Ne è prova il passo di Livio relativo all'*auspicium* di Tanaquilla (**99**; *cf. infra* par. **V**).

Dunque la topografia celeste degli Etruschi, che è conservata nel nastro esterno del fegato di Piacenza (**21**), della quale esili tracce si possono riscontrare nel catalogo delle sedici regioni celesti di Marziano Capella, doveva servire a identificare gli dei che inviavano i diversi segni dal cielo. Tuttavia il poco che sappiamo degli dei folgoratori induce ad escludere decisamente che nei teonimi delle sedici regioni del fegato di Piacenza possano riconoscersi queste divinità: non vi compaiono infatti né Menerva né Lasa, le uniche due personalità divine sicuramente fornite di questo attributo.

Il nastro periferico costituisce dunque una topografia divina del cielo messa a punto soprattutto per ragioni di orientamento.

C. Le divinità del *sortilegium*

In questo caso i dati della documentazione sono molto più concreti, soprattutto sul versante dell'archeologia. Le divinità che presiedono alle diverse categorie di *sortes* sono tutte riconducibili al ciclo apollineo, come in Grecia (e a differenza dell'ambiente latino-italico o greco coloniale). La forma più antica è quella che pone in azione *Śuri*, divinità dai caratteri catactoni, identificata nei diversi santuari con divinità romane e greche diverse, ma che finisce per essere avvicinata a Apollo: ben due *sortes* portano il suo nome (**132. 134**). Segue *Artumes* (**135**) con una sola barretta iscritta, e infine Apollo stesso, anzi Apollo Pizio come è detto sulla *sors* litica da Arezzo (**130**).

Più problematico, ma non improbabile, il coinvolgimento di *Menerva* in base all'ipotesi relativa all'arca di bucchero da Veio (**129**) e soprattutto al rinvenimento di una *sors* plumbea dal santuario di S. Marinella (**131**). Recente è anche l'ipotesi di un coinvolgimento di *Turms* in una attività oracolare a Cerveteri (Colonna, G., «Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere. A proposito del santuario in loc. S. Antonio», *ArchCl* 52 [2001] 164 ss.).

D. Le divinità della divinazione ispirata

Come si è visto, la documentazione relativamente abbondante non garantisce l'esistenza di divinità oracolari operanti in Etruria. Tra gli oracoli documentati soltanto nella tradizione iconografica, quelli dei cantori Cacu e Orfeo (**139–141. 143–145**), sembrano operare all'ombra di Apollo; un altro filone di monumenti (**146–147**) coinvolge Menerva: la serie degli specchi e dei vasi di ceramica argentata sembra sottolineare un valore oracolare di Menerva legato a valenze matrimoniali. Nessuna certezza vi è neppure a proposito di un possibile culto di *Alpanu* come dea oracolare o comunque legata alla divinazione, come parrebbe di poter dedurre dalla sua probabile identificazione con la dea/ninfa oracolare di Tivoli *Albunea* sullo specchio Casuccini (**145**).

IV. Santuari oracolari d'Etruria

Divinazione per mezzo degli *exta* si poteva praticare dovunque ci fosse un altare, sul quale sacrificare. I *signa* dal cielo o dalla terra dovevano essere in parte almeno interpretati e espiati sul posto, ad es. nel caso della folgore.

Indicazioni sull'esistenza di pratiche divinatorie esercitate istituzionalmente in determinati santuari vengono quasi esclusivamente dal rinvenimento di *sortes*.

Arezzo: Un *oraculum arretinum* è ricordato da Aulo Gellio (3, 3, 7–8) che ne trascrive anche un responso, utilizzato in forma scherzosa in una commedia di Plauto: La notizia, recentemente valorizzata (Champeaux 1, 292 s.), è di grande interesse, dato che dalla città provengono ben due *sortes* (**130. 132**), rinvenute in località non molto lontane l'una dall'altra da poter senza troppa fatica essere attribuite a un unico santuario apollineo.

Tarquinia: Dalle vicinanze dell'Ara della Regina proviene la *sors* di forma allungata con il nome di Artumes (**135**). Come è stato più volte osservato, il teonimo iscritto su una *sors* non corrisponde necessariamente a quello della divinità titolare del culto oracolare. Può darsi dunque che nel santuario la divinità principale sia Apollo, del quale la stipe ha restituito una statuetta; tuttavia la constatata presenza di una dedica a Diana sul retro di una delle *sortes* dal Bahareno della Montagna induce alla cautela (Maggiani 5, 71–72).

Viterbo: Da un ignoto santuario in località Cipollara proviene la *sors* con il nome di *Śuri* (**134**), accompagnato da un secondo termine, *savcnes*, che è stato interpretato come epiteto (Colonna, *o.c.* **134**, 370).

Santa Marinella, Punta della Vipera: Dal piccolo santuario, dedicato a Menerva, di questo centro della costa ceretana proviene una sors discoidale iscritta (**131**), che attesta la pratica cleromantica in epoca relativamente antica (La Regina/Torelli 221 ss.).

Veio: Più incerta appare l'esistenza di un culto oracolare nel santuario di Portonaccio a Veio. L'ipotesi si basa da una parte sull'esistenza di un ciclo apollineo sul tetto del tempio arcaico e dall'altra sulla ricostruzione di un ex voto in forma di arca (**129**), ipoteticamente interpretata come riproduzione di quella nella quale si conservavano le *sortes* della dea. L'ipotesi (formulata da Colonna, *o.c.* **129**, 239) è stata accolta con un certo scetticismo (Champeaux 1, 294).

Orvieto: Il ciclo decorativo della fronte posteriore del tempio del Belvedere, insieme con la serie degli specchi (**143–144. 146–147**), e delle ceramiche argentate a rilievo con scene di divinazione legate alla sfera matrimoniale del pari orvietani, ha fatto pensare alla possibilità che ivi funzionasse un oracolo di Menerva, forse realizzato in un ambiente ipogeo del quale si sono trovate le tracce (Cristofani, *o.c.* **143**, 10–11).

Cerveteri, area di S. Antonio: Recentemente è stato proposto (Colonna, G., «Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere. A proposito del Santuario in località S. Antonio», *ArchCl* 52 [2001] 151–173, in specie 168–169) di riconoscere nell'area di questo santuario a margine della città il luogo dove nel 218 a.C. le *sortes* si sarebbero spontaneamente *attenuatae*. L'ipotesi si basa sulla esistenza di un culto a *Rath* (= Apollo) e a Turms e sulla persistenza nella piena età imperiale di pratiche magiche nella zona.

Pyrgi, area sud: L'indagine condotta nell'area sud del grande santuario marittimo di Cerveteri ha portato all'acquisizione di molti dati nuovi circa i culti ivi praticati. Divinità principali del sito, la modestia del cui apparato architettonico contrasta con lo sfarzo del settore settentrionale, sono *Suri*, la divinità oracolare identificata con *Veiovis* e Apollo, e la paredra *Cavatha*, già assimilata alla greca *Kore*. Proprio *Cavatha* presiederebbe all'oracolo antichissimo che nella *interpretatio graeca* offertane dallo storico Promathion era intitolato alla dea primordiale *Tethys* (v. *supra* **II.B.1**) (Colonna, G., «Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea», *ScAnt* 10 [2000] 251–336).

V. Tecniche e struttura dei responsi degli aruspici

Nella documentazione letteraria esistono alcune descrizioni abbastanza accurate di operazioni compiute dall'aruspice in occasione della interpretazione di eventi portentosi e si conservano anche alcune trascrizioni di responsi. I tre esempi qui raccolti si prestano a una analisi semplice che metta in evidenza la scansione dei diversi momenti del procedimento interpretativo.

Il primo caso mette in scena un aruspice nel suo concreto operare su un *ostentum* terrestre, ovvero il prodigio della testa umana rinvenuta sul Campidoglio nel corso dei lavori per il tempio della triade al tempo di Tarquinio il Superbo (**118**). I momenti dell'azione sono i seguenti:

1. definizione topografica dell'area interessata al prodigio; messa a punto di una mappa divinatoria, disegnata sul terreno;
2. *distributio in regiones*, con quadranti astronomicamente orientati, della mappa orientata e identificazione della natura, favorevole o sfavorevole di esse;
3. identificazione dei toponimi nella mappa divinatoria;
4. pronunciamento del verdetto.

Un «prodigio celeste» descrive Livio nell'episodio dell'arrivo di Lucumone a Roma (**99**). Di fronte al prodigio dell'aquila, che prima rapisce e poi ricolloca sulla testa del marito il copricapo, Tanaquilla, *perita ut vulgo Etrusci caelestium prodigiorum*, esulta, interpretando l'evento come un segno oltremodo fortunato. La sua analisi consiste nella identificazione di una serie di cinque caposaldi ermeneutici, che nell'ordine sono:

1. *eam alitem*. Identificazione della specie zoologica (*aquila*);
2. *ea regione caeli*. Individuazione della zona del cielo dalla quale il volatile è arrivato.
3. *eius dei nuntiam*. Identificazione della divinità che ha inviato il segno.
4. *circa summum culmen hominis auspicium fecisse*. Identificazione della parte toccata dal prodigio e suo valore simbolico.

5. *levasse humana manu superpositum capiti decus et divinitus eidem redderet*. Significato del prodigio: investitura divina.

L'esempio più completo di un responso divinatorio rilasciato dagli specialisti etruschi in occasione di un prodigio (**118**) è, come noto, quello trascritto *verbatim* da Cicerone nel *de haruspicum responso*. Senza tornare analiticamente su questo straordinario documento, cui il Thulin (III 78 s.) ha dedicato pagine in qualche modo definitive, ci si limita qui a riassumerne la chiara articolazione:

1. identificazione topografica (territorio latino) e descrizione del fenomeno (fragore con fremito);
2. richiesta di sacrifici non compiuti alle divinità irate;
3. motivo della ira degli dei;
4. i pericoli che il portento annuncia.

Appendice

Culti oracolari e cleromantici nell'Italia centro settentrionale (tranne il Lazio) in età preromana

Numerose sono le testimonianze, letterarie e archeologiche, dell'esistenza di luoghi di culto nell'Italia antica dove si praticavano il *sortilegium* o la litobolia, o dove si ricevevano presagi attraverso altre tecniche divinatorie (astragalomanzia, oneiromanzia). Il succinto censimento che segue è basato sulle recenti ricerche di J. Champeaux e sulle nuove scoperte archeologiche nell'area veneto-alpina.

BIBLIOGRAFIA: Champeaux, J., «Oracles institutionnels et formes populaires de la divination italique», in *Caesarodunum*, Suppl. 54 (1986) 90–113; Champeaux, J., «Sors oraculi: Les oracles en Italie sous la République et l'Empire», *MEFRA* 102 (1990) 271–302 (= Champeaux 1); Champeaux, J., «Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques», *MEFRA* 102 (1990) 801–828 (= Champeaux 2); Gambacurta, G., «Manufatti iscritti in osso e corno», in AA.VV., *Akeo. I tempi della scrittura. Veneti antichi. Alfabeti e documenti* (2002) 121–125; La Regina, A./Torelli, M., «Due sortes preromane», *ArchCl* 20 (1968) 221–229; Maggiani 5, 68–78.

A. Area veneto-alpina

Nel settore nordorientale della penisola sembra siano fioriti, soprattutto nella seconda età del ferro, numerosi piccoli e grandi centri santuariali legati alle pratiche cleromantiche. Anzi il comparto venetico e quello retico presentano a tutt'oggi il più ricco e articolato repertorio di tecniche divinatorie, dalle più primitive alle più evolute.

Tra i numerosi oggetti che potevano fungere da strumenti della divinazione, ramoscelli, aste, astragali, dadi, ossa, tavolette, nei santuari retici sembrano preferite le asticelle di metallo, eredi in materiale durevole delle forme più arcaiche di divinazione, basate sulle bacchettine lignee, particolarmente diffuse tra i popoli celtici e germanici (Champeaux 2, 802 ss.). Si tratta di un retaggio che riaffiora in età imperiale all'estremo opposto dell'Italia settentrionale, a Fornovo, presso Parma (Champeaux 1, 295 ss. fig. 14).

Le asticelle sono attestate esclusivamente nell'ambito della cultura di Fritzens–Sanzeno (**149–153**): il «set» tipo è costituito da quattro asticelle, lunghe poco più di venti centimetri, due perfettamente cilindriche e due appiattite e allargate al centro, con una ricca e variata decorazione incisa. L'operazione doveva prevedere il lancio delle asticelle e la loro interpretazione da parte di un veggente.

Particolarmente diffusa nel Veneto è la tecnica basata sul lancio degli astragali o altri ossicini di animali, essenzialmente suini. Numerosi sono infatti i gruppetti di ossa recanti incisioni alfabetiche o numerali. In alcuni casi l'identificazione come *sortes* rimane incerta (*cf.* ad es. Zemmer-Plank n[1] 120–122 tav. 22). Assai più convincente è invece l'ipotesi che il gruppo di ossa, in parte iscritte, rinvenute ad Asolo, sotto le strutture del teatro romano (**153**), e quello scoperto a Trissino in un contesto che conserva tracce di monumentalizzazione (**154**), possano rappresentare effettivamente l'indizio di una pratica cleromantica affine all'astragalomanzia. Una fase assai più matura nello sviluppo delle forme di divinazione è quella, su base numerologica, attestata dalle placchette bronzee dal santuario di Monte Altare di Vittorio Veneto (**155**) e dall'oracolo di Gerione annesso al santuario di *Aponus* (**148**).

Tiberio, non ancora imperatore, in viaggio verso l'Illirico, fece sosta presso Padova per consultare l'oracolo di Gerione. Si trattava di un oracolo cleromantico, dato che Tiberio dovette estrarre una sorte (*sorte tracta*), che gli impose di recarsi al vicino santuario di *Aponus* e lì lanciare nell'acqua un colpo di dadi. La notizia rivela l'esistenza di una particolare connessione tra oracolo e santuario, intitolato a due diverse divinità, il primo a un dio identificato con l'essere mostruoso della mitologia greca, l'altro a una divinità locale legata all'acqua. La tecnica combina cleromanzia e astragalomanzia; quest'ultima tecnica appare di grande interesse, dato che essa sembra avere profonde radici in questo territorio. Il santuario è stato identificato a S. Pietro Montagnon, presso Montegrotto.

BIBLIOGRAFIA: Champeaux 1, 278 ss.; Mastrocinque, A., *Santuari e divinità dei Paleoveneti* (1987); Ruta Serafini, A., «Le astine di divinazione di Trissino (Vicenza)», in Zemmer-Plank, L. (ed.), *Culti nella preistoria delle Alpi: le offerte, i santuari, i riti* (1999) 136–137; Zemmer-Plank, L., «Astine da divinazione», *ibid.* 134–136.

FONTI LETTERARIE

148. Suet. *Tib.* 14, 3. – «Mentre si recava nell'Illirico, (Tiberio) avendo presso Padova consultato l'oracolo di Gerione, le sorti da lui tratte gli prescrissero che, per sapere quanto desiderava, gettasse dadi (*tali*) d'oro nella fontana di Apono; e i dadi da lui gettati scoprono il numero più alto. Quei dadi (*tali*) si veggono ancor oggi là sotto l'acqua.» (trad. Vitali).

REALIA

149.* *Sortes*. Innsbruck, Tiroler Landesmus. U 1076–1079. Da Dercolo (Trento). – Zemmer-Plank 135 n° 115 tav. 22. – V–IV sec. a.C. – Quattro asticelle con estremità ingrossate.

150. *Sortes*. Innsbruck, Tiroler Landesmus. U 12971 a–d. Da Sanzeno (Trento). – Zemmer-Plank 135 n° 117. – V–IV sec. a.C. – Quattro astine con estremità profilate.

151. *Sortes*. Klagenfurt, Landesmus. für Kärnten 1716, 1718. Da Gurina (Hermayer). – Zemmer-Plank 135 n° 118. – Due astine con estremità profilate.

152. *Sors*. Innsbruck, Tiroler Landesmus. U 18228 H 150. Da Volders, Himmelreich Terrasse (Innsbruck). – Zemmer-Plank 135 s. n° 119. – Una asticciola.

153. *Sortes*. Asolo. Sopr. Arch. del Veneto IG 292006–292014. Da Asolo, Teatro romano. – Gambacurta, G./Marinetti, A., in AA.VV., *Akeo. I tempi della scrittura* (2002) 235–238 n^{i} 58, 1–9. – Gruppo di quattro metatarsi e cinque falangi di maiale con iscrizioni e sigle.

154. *Sortes*. Vicenza, Mus. Naturalistico Arch. di S. Corona, IG 197522–197527. Da Trissino, scavi 1983. – Ruta Serafini 136–137. – II–I sec. a.C. – Gruppo di dieci metacarpi, quattordici metatarsi, otto falangi di suino.

155. *Sortes*. Sopr. Arch. del Veneto, IG 272786–794; 272797–798; 272800; 282635–644. Da Monte Altare di Vittorio Veneto (Treviso). – Gambacurta, G., *o.c.* **153**, 239–241 n° 60. – Fine II sec. a.C.–inizi I sec. d.C. – Gruppo di ventidue barrette rettangolari o ovali di bronzo con iscrizioni numerali (in latino), riferibili ad almeno cinque gruppi diversi, con numeri da 1 a 102 (cifra più alta).

B. Area appenninica tosco-emiliana

Dal santuario di Peglio, presso Firenzuola sull'Appennino bolognese, presso il luogo che nel Settecento era conosciuto come «Fuochi di Pietramala», per gli impressionanti fenomeni naturali che vi si osservavano, proviene una verghetta rettangolare di bronzo, con iscrizione incisa (**156**). La tessera, peraltro priva di fori per la sospensione, ricorda le *sortes* rettangolari etrusche di Tarquinia e di Viterbo e quelle latine dal Bahareno della Montagna e del Monte Altare; pertanto un inserimento in questa classe non sembra impossibile. L'alfabeto presenta qualche affinità con quello delle stele di Novilara.

REALIA

156.* Barretta bronzea. Firenze, Mus. Arch. 1291. Da Peglio (Firenzuola, FI). – *CIE* 464; Maggiani 5, 73 ss. figg. 16. 17c. – V sec. a.C. – Iscr.: *adgenzios*.

C. Umbria

Dal territorio degli Umbri provengono notizie di piccoli santuari oracolari, attestati soprattutto in età imperiale ma certo preesistenti, alle sorgenti del Clitumno e sulle montagne a nord di Gubbio. Da Gubbio d'altronde provengono le note tavole, con la più ampia e dettagliata descrizione di un auspicio che sia pervenuta dal mondo antico.

Gubbio

Il grandioso rituale conservato nelle *Tabulae Iguvinae* si apre con un *auspicium*, parti del quale sono riportate alle tavole Ib 10–14 (= VIb 48–52), VIb 10–11 e l'intero percorso sacrale in VIa 1–18 (**157**).

In realtà, l'auspicio umbro (*aves anzeriaom* = *aves specere*) al pari dell'*auspicium* romano, non rientra nelle pratiche divinatorie propriamente dette; esso non fornisce previsioni e pronostici per il futuro, esattamente come per il versante romano afferma esplicitamente e orgogliosamente l'augure Cicerone (Cic. *div.* 2, 70). Esso si limita a accertare l'agibilità del giorno per il compimento dell'azione sacra. La tecnica prevedeva una azione diadica, con un auspicante (*arsfertur*) e un tecnico, l'augure vero e proprio (definito nelle *T.I.* «*poei angla aseriato eest* = «chi andrà a osservare i messaggi»). L'augure prende gli auspici seduto nel silenzio rituale; poi annuncia che gli uccelli hanno dato il loro responso.

Fondamentale, come nel diritto augurale romano, è nel rituale umbro, in quanto auspicio impetrativo, la *legum dictio*, l'insieme delle condizioni e delle norme che vengono fissate all'atto della *spectio* circa i limiti del campo di osservazione e le specie di uccelli che debbono essere osservati. Il responso degli uccelli ominali è espresso dal verbo *procanurent*, che potrebbe far pensare – certamente a torto – che l'auspicio umbro fosse limitato alla sola registrazione del canto degli uccelli (*oscines*) e non anche nel loro volo (*alites*).

BIBLIOGRAFIA: Prosdocimi, A., «Umbro», in AA.VV. (a cura di Prosdocimi, A. L.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica*. VI. *Lingue e dialetti* (1978) 587–787.

FONTI LETTERARIE

157. (= II 3 a Purificazione, etr. **121**, III 6 b Preghiera, etr. **56**) Tavole di bronzo. Gubbio, Mus. Civ. – Devoto, *TabIguv* (1940^{2}); Prosdocimi 587–787; Prosdocimi, *TavIguv* I (1984). – II metà II sec. a.C. – Tav. VIa: Descrizione dell'auspicio: tipi di uccelli da osservare (parra e cornacchia *dersu*; picchio gazza *mersti*); istruzioni per «chi andrà a osservare i messaggi» da parte dell'*arsfertur*; istituzione del silenzio rituale; *legum dictio*; responso degli uccelli (*sue anclar procanurent*).

Gubbio, oracolo di Iuppiter Appenninus

In età imperiale aveva una certa rinomanza il santuario nel quale si davano pronostici con la tecnica del sortilegium (*Appenninae Sortes*). I resti del santuario sono stati scoperti sul colle di Scheggia, circa 15 km. a nord di Gubbio.

BIBLIOGRAFIA: Ashby, T./Fell, R. A. L., *JRS* 11 (1921) 125–190; Winkler, K., *Philologus* 102 (1958) 117–126; Champeaux 1, 277.

FONTI LETTERARIE

158. SHA *Claud.* 10, 4–6. – «Una volta che interrogò su di sé un oracolo sull'Appennino, ricevette un responso che suonava così: 'Finché regnar sul Lazio ti vedrà la terza estate'...» (trad. P. Soverini).

Oracolo di Clitumno

La vivida descrizione di Plinio il giovane nell'epistola a Romano (**159**) conserva memoria di un culto oracolare ancora fiorente in età imperiale, ma definito «*priscum et religiosum*». Il culto era incentrato sulla sorgente principale e su quelle secondarie del fiume. Al centro era il sacello con la statua del dio, cui erano sacre anche le *sortes*.

BIBLIOGRAFIA: Champeaux 1, 276.

FONTI LETTERARIE

159. Plin. *epist.* 8, 8, 5. – «Lì vicino (*sc.* alla sorgente del fiume) è un tempio antico e venerato: vi si vede in piedi lo stesso Clitumno rivestito e decorato di toga pretesta; presente è il nume e anche vaticinatore, come risulta dagli oracoli. Tutt'attorno sono sparsi sacelli di altrettante divinità.» (trad. L. Rusca).

D. Piceno

Sebbene nessun documento letterario o epigrafico parli dell'esistenza di un oracolo cleromantico nell'antica *Fanum Fortunae*, questa ipotesi è stata sostenuta da M. Guarducci sulla base della dichiarata provenienza dalle Marche del ciottolo con iscrizione oracolare, nella quale è menzionata Fortuna. Il ciottolo, in virtù della tecnica di esecuzione e del formulario dell'iscrizione, che ricorda quello di inequivocabili documenti della pratica cleromantica (ad es. le *sortes* dal Bahareno della Montagna), indizia l'esistenza di un centro oracolare, la cui esatta collocazione rimane indeterminata.

REALIA

160.• Ciottolo cleromantico. Fiesole, Mus. Arch. 466a. – *ILLRP* 1070; Guarducci, M., *PP* 70 (1960) 50–53; Maggiani 5, 69 fig. 2; Champeaux 1, 286. – III sec. a.C. – Iscr.: «Se cederai, io non voglio rovinarti. Se non cederai, Servio andò in malora a causa di Fortuna».

160

E. Agro Falisco

Falerii

Il noto racconto di Livio relativo ai prodigi avvenuti nell'anno della discesa di Annibale in Italia (218 a.C.) informa che a Falerii esisteva un santuario oracolare nel quale, nel 218 a.C., le *sortes* si sarebbero spontaneamente sciolte e dal mazzo di quelle sparse sul terreno sarebbe stata isolata quella con la minacciosa menzione del dio della guerra (**161**). Null'altro è noto di questa pratica a Faleri.

BIBLIOGRAFIA: Champeaux, J., «Sur trois passages de Tite-Live (1, 62, 5 et 8; 22, 1, 11): les 'sorts' de Caere et de Faléries», *Philologus* 133 (1989) 63–74.

FONTI LETTERARIE

161. Liv. 22, 1, 11–12. – «A Falerii...le sorti si erano spontaneamente rimpicciolite, una delle quali era caduta portando la scritta: 'Marte scuote le sue armi'.» (trad. B. Ceva).

F. Sabina

Oracolo di Picus Martius a Tiora Matiene

Questo oracolo era considerato antichissimo e forse non esisteva più in età storica. Il procedimento prevedeva l'osservazione di un picchio appollaiato al sommo di una colonna di legno. L'oracolo era localizzato nel sito di Tiora Matiena, a poca distanza da Rieti.

BIBLIOGRAFIA: Champeaux 2, 810–811; Martin, P. M., *Latomus* 32 (1973) 34 ss.

FONTI LETTERARIE

162. Dion. Hal. *ant.* 1, 14, 5. – «In questa città (Tiora, detta Matiene) si dice esista un oracolo di Ares molto antico, le cui caratteristiche erano, sempre secondo quanto narra la tradizione, assai prossime a quelle che...aveva un tempo l'oracolo di Dodona, tranne che in un particolare; si dice infatti che nell'oracolo di Dodona vaticinasse una colomba, appollaiata su una quercia mentre in quello degli Aborigeni lo stesso servizio era reso da un uccello, inviato dalla divinità, che loro chiamano picchio,..., che si manifestava su una colonna di legno.» (trad. F. Cantarelli).

G. Sannio

Da due località del Sannio, Sepinum e Histonium, provengono due ciottoli iscritti che, in virtù della peculiare tecnica esecutiva (lettere a rilievo), possono esser inseriti nella categoria dei ciottoli cleromantici. In un caso (**163**), la forma sferoidale del supporto e la articolazione del testo iscritto, redatto in una sorta di dialogo tra la pietra e un ipotetico consultante, fanno pensare a un vero e proprio strumento cultuale (vedi però le obiezio-

165

ni di Poccetti, in *AION, Sez. filologico-letteraria* 16 [1994] 129 s.); nell'altro (**164**), la presenza di una formula onomastica suggerisce che si tratti di un ex voto, che imita la forma del ciottolo usato nel santuario per la normale pratica cleromantica (Maggiani 5, 69). Ancora dal territorio del Sannio frentano, da Torino di Sangro, proviene un disco di piombo forato (**165**) con lettere a rilievo e con responso oracolare.

REALIA

163. *Sors.* Napoli, Mus. Naz. Da Sepino. – La Regina, A., in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C.* (1980) 230 n° 73; Prosdocimi 844 ss.; Maggiani 5, 69 fig. 3. – III–II sec. a.C. – Ciottolo di forma globulare. Iscr. con lettere a rilievo: *pis: tiù: kùru / pùiiu: baiteis: / aadieis: aifineis.*

164.* *Sors.* Chieti, Mus. Naz. 5252. – La Regina, A., *ArchCl* 24 (1972) 263 ss. tav. 18, 1; Champeaux 1, 287 fig. 8; Maggiani 5, 69 n. 4 fig. 4. – III–II sec. a.C. – Ciottolo ovale. Iscr.: *luvkis / uvis.*

165.• Disco di piombo. Luogo di conservazione ignoto. Da Torino di Sangro. – La Regina/Torelli 221–229; Carpinato, A., *PP* 24 (1969) 463–465; Champeaux 1, 290 fig. 11. – III–II sec. a.C. – Iscr.: *aisos. pa(cis)* = «Dei propizi».

ADRIANO MAGGIANI

Divination romaine

PLAN DU CHAPITRE

I. Einleitung 79
A. Wissenschaftsgeschichte (J. Rüpke) . . . 79
B. Methoden (J. Rüpke) 80
C. Intellektuelle Entwürfe zur Divination in der römischen Antike (A. Bendlin) 80
D. Divination, magie et mystères (N. Belayche) 81
E. Bibliographie générale 82
II. Die öffentliche Divination in Rom 83
A. Überblick (J. Rüpke) 83
B. Auspizien (J. Rüpke) 83
1. Überblick 83
2. Legitimation und Obstruktion 84
3. Empirie und Fiktion 84
C. Prodigien 85
1. Prodigienmeldungen (V. Rosenberger) 85
2. Prodigienprokuration (V. Rosenberger) 86
3. Religiöse Expansion in Italien (V. Rosenberger) 87
4. Quellen und Interpretationen (A. Bendlin) 88
D. Italische Orakel (J. Rüpke) 89
E. Kalendarische Divination (J. Rüpke) . . 89
III. La divination dans le monde romain impérial 90
A. Introduction (N. Belayche) 90
B. Divination et pouvoir 91
1. Les empereurs et la divination (A. Vigourt) 91
2. La législation sur la divination (N. Belayche) 92
3. Astrology between public and private (K. von Stuckrad) 93
C. Géographie des sanctuaires oraculaires dans l'Orient romain 94
1. En Grèce (Achaïe et Macédoine) (P. Bonnechère) 94
2. En Asie Mineure (A. Busine) 95
3. En Syrie (B. Cabouret) 96
D. Divination et pluralité religieuse 97
1. Gründung eines Orakels: die Schlange Glykon (D. Elm) 97
2. Aelius Aristide et la divination (L. Pernot) 98
3. Plutarque et la divination (D. Jaillard) 99
4. Le judaïsme rabbinique et la divination (J. Costa) 100
E. Divination et évolutions religieuses . . 101
1. Les divinations à l'époque tardive en Occident (C. J. Goddard) 101
2. Une évolution «théologique» dans les oracles d'Asie Mineure (N. Belayche) 102
3. Les sibylles, des figures pérennes au travers des mutations religieuses (J.-M. Roessli) 103

I. Einleitung

A. Wissenschaftsgeschichte

Römische Divination ist ein Spezialgebiet, das nur selten monographische Behandlung erfahren hat. So bildet das vierbändige Werk von A. Bouché-Leclercq weiterhin die wichtigste Materialsammlung (italische Divination im Bd. IV). Knappe monographische Synthesen hat dann R. Bloch, insbesondere im Vergleich von etruskischer und römischer Divination, vorgelegt. Eine kontinuierliche Forschungstradition gibt es zu Ciceros Dialog *De divinatione*, der auch die wichtigsten Positionen griechisch-hellenistischer Philosophie referiert: Vor allem etruskische Divination ist vielfach nur aus römischen Quellen bekannt, die selbst wiederum ein eigenes Interesse haben, eine exotische «Etruskische Disziplin» zu konstruieren. Selbst – als Augur – Divinationsspezialist, stellt Cicero mit seiner akademisch-skeptischen Kritik den modernen Leser vor ein schwieriges Interpretationsproblem (Pease; Schäublin; Beard; s. **I.C**).

Die jüngere Forschung zur antiken Divination weist drei Schwerpunkte auf. Zum einen steht die Frage nach der politischen Inanspruchnahme, gegebenenfalls dem Missbrauch divinatorischer Praktiken im Vordergrund. Vor allem im Auguralwesen waren direkte Eingriffsmöglichkeiten in politisches Handeln gegeben (Linderski 1; Burckhardt; de Libero; s. **II.B**), für Einzelprobleme ist die Literatur kaum überschaubar. Gelegentliche Beachtung findet aber auch das römische Prodigienwesen (MacBain; Rosenberger; Rasmussen; s. **II.C**). Kaum weiterverfolgt wurden bislang die Beobachtungen von M.-Th. Fögen zum Ausgreifen von Herrschaftsvorstellungen auf den Bereich professioneller Divinationsspezialisten seit dem 3. Jh. n. Chr.

Der zweite Schwerpunkt liegt in dem Versuch, Eigenheiten in Hinblick auf Zukunftsauffassung und Schicksalsbegriff in den unterschiedlichen Kulturen festzustellen; hier spielt die Untersuchung etruskischer Divinationstechniken im Unterschied zu römischen und griechischen Praktiken eine wichtige Rolle (Bloch; Bouché-Leclercq IV). Vergleiche darüber hinaus (wie *La divination* 1968) fehlen weitgehend. Die Forschung zur antiken Astrologie erschöpft sich grösstenteils in technischen Spezialfragen (Hübner); eine Einordnung dieser Techniken in Alltagspraktiken fehlt weitgehend (wichtige Ausnahmen: Erikson; v. Stuckrad; s. **III.B.3**). Schliesslich bilden Forschungen zum

Verhältnis von Divination und Magie einen dritten Schwerpunkt (s. **I.D**).

Neuere Ansätze erweitern das Spektrum. Vielversprechend scheint, der Institution inspirierter und ethisch orientierter Wahrsager, wie sie aus dem klassischen Modell alttestamentlicher Propheten bekannt sind, auch in der griechischen und römischen Geschichte, zum Beispiel in Institutionen wie dem *vates*, nachzugehen (Bremmer; Bendlin). Auch ein anderer hinsichtlich der medialen Form der Divination sensibler Ansatz könnte fruchtbar sein, auch wenn er kaum vertieft worden ist, die Frage nämlich nach Schriftlichkeit in Divinationsverfahren (Schipper; Scheid). Im übrigen sollte die religionssoziologische Diskussion über Religion als Kommunikation (Tyrell u.a.) beachtet werden. Die religionswissenschaftliche Begriffsbildung ist darauf im Zusammenhang der Divination/Mantik kaum eingegangen, obwohl eine Betrachtung der Divination als Kommunikationsphänomen wichtige Ergebnisse gezeigt hat oder zeitigen könnte (Turner).

BIBLIOGRAPHIE: Beard, M., «Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse», *JRS* 76 (1986) 33–46; Bendlin, A., *NPauly* 12/1 (2002) 1150–1151 *s.v.* «Vates»; Bloch, R., *La divination dans l'antiquité* (1984); Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* (= Bouché-Leclercq 1) IV. *Divination italique* (1882); Bremmer, J. N., *Modi di comunicazione con il divino* (1996); Burckhardt, L. A., *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik* (1988); Eriksson, S., *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis: Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit* (1956); Fögen, M.-Th., *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Hübner, W., «Religion und Wissenschaft in der antiken Astrologie», in Bergier, J. (Hsg.), *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft: Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte* (1987) 9–50; de Libero, L., *Obstruktion: Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik, 70–49 v. Chr.* (1992); Linderski, J., «The Augural Law», in *ANRW* II 16.3 (1986) 2146–2312 (= Linderski 1); MacBain, B., *Prodigy and Expiation* (1982); Pease, A. S., *M. Tullius Cicero, De Divinatione* 2 (1920); Rasmussen, S. W., *Public Portents in Republican Rome* (2003); Rosenberger, V., *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik* (1998); Rüpke, J., «Antike Religion als Kommunikation», in Brodersen, K. (Hsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum* (2001) 13–30; Schäublin, Ch. (Hsg.), Marcus Tullius Cicero, *Über die Wahrsagung. De divinatione* (1991); Scheid, J., «Les archives de la piété», in Nicolet, C. (Hsg.), *La mémoire perdue* (1984) 173–185; v. Stuckrad, K., *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (2000); Turner, V. W., *The Drums of Affliction* (1968); Tyrell, H., *et al.* (Hsg.), *Religion als Kommunikation* (1998).

B. Methoden

Auch für Rom fasst «Divination» Praktiken und Vorstellungen zusammen, die sehr unterschiedlichen Handlungsbereichen angehören: Die Erkundung göttlichen Willens bzw. vorherbestimmten Geschickes kann sich auf individueller und Gruppen-Ebene sehr unterschiedlicher Techniken und Spezialisten bedienen und ganz unterschiedliche Konsequenzen zeitigen. Das Substantiv, *divinatio*, ist erst seit Cicero belegt, der damit den griechischen Begriff der Mantik, der mantischen Technik (μαντική), wiedergibt (**1**). Über die technische Typologie hinaus (s. oben, Mantik in Griechenland, Abschnitt II.A) ergeben sich Fragen, die den gesellschaftlichen Ort der jeweiligen Divinationsform erschliessen. Wie verhält sich z.B. eine auf hoher staatlicher Ebene genutzte Divinationsform zu populären Techniken? Welchen Expertenbedarf und Finanzbedarf zeitigt sie, begünstigt sie Monopolisierung? Darüber hinaus ist nach den besonderen kommunikativen Leistungen der verschiedenen Formen zu fragen. Divination umfasst Formen rituellen und religiösen Handelns, die in der Kommunikation mit den Göttern diese in intensiver Weise in menschlicher Kommunikation, in politischen Entscheidungen oder in individueller Orientierungssuche zur Geltung bringen möchte.

BIBLIOGRAPHIE: Blecher, G., *De extispicio capita tria*, *RGVV* 2, 4 (1905); Diels, H., *Sibyllinische Blätter* (1890); Kolenkow, A. B., «Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity», in *ANRW* II 23.2 (1980) 1470–1506; Kudlien, F., *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei* (1991); Nasse, Ch., «Zum Begriff hostia consultatoria (Macr. Sat. 3, 5, 5)», in Batsch, Chr./Egelhaaf-Gaiser, U./Stepper, R. (Hsg.), *Zwischen Krise und Alltag: Antike Religionen im Mittelmeerraum* (1999) 111–124; North, J. A., «Prophet and Text in the Third Century BC», in Bispham, E./Smith, Ch. (Hsg.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience* (2000) 92–107. 164–166; Pfeffer, F., *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike* (1976); Riess, E., *RE* XVIII 1 (1939) 350–378 *s.v.* «Omen»; Weinstock, S., «Libri fulgurales», *BSR* 19 (n.s. 6) (1951) 122–153.

LITERARISCHE QUELLEN

1. Cic. *div.* 1, 1. Cicero bemerkt dazu, dass die lateinische Bezeichnung *divinatio* besser sei (weil *a divis*) als die griechische μαντική (*a furore*).

JÖRG RÜPKE

C. Intellektuelle Entwürfe zur Divination in der römischen Antike

Cicero definiert, im Anschluss an die hellenistische Epistemologie, *divinatio* als ein «Vorherempfinden und fundiertes Wissen des Zukünftigen» (**2**) und unterscheidet in dem Dialog *De divinatione* zwei Arten von *divinatio* als der privilegierten Form, in der die Götter mit den Menschen kommunizieren: eine natürliche, Träume, Orakel und andere Formen der mantischen Inspiration umfassende Art (*divinatio naturalis*) und eine andere, die für die Deutung der Vorzeichen (s. **II.C**), für die Innereienschau oder die Interpretation anderer Zeichen professionelle Kenntnis (*ars*) benötigt (*divinatio artificiosa*). Allerdings ist auch die Interpretation der durch die natürliche *divinatio* erlangten Informationen auf *ars* angewiesen: Die gesamte antike Divination wird somit als ein *qua scientia* «wissenschaftliches», nach den Massstäben des eigenen als rational

empfundenen Handelns überprüfbares, der Kontingenz enthobenes Deutungs- bzw. «Kommunikationssystem» (Haase) darstellbar. Eine argumentative Strategie von *De divinatione* ist es, aufgrund dieses Systems «wissenschaftlich» reifizierbare und somit akzeptable Formen von Divination von unlauteren divinatorischen Praktiken zu scheiden und dem dichotomischen, der hellenistischen Moralphilosophie verpflichteten Begriffspaar *religio* (akzeptable Divination) und *superstitio* (inakzeptable) zuzuweisen (Bendlin; Rasmussen).

Dieses einer stoischen Position verpflichtete Modell von Divination und die Kritik an seinen epistemischen Grundlagen nehmen – im Rahmen des diesen Bereichen zugrundeliegenden Problems menschlichen Handelns in Abhängigkeit von göttlicher Lenkung (einschliesslich der Frage der Theodizee) – in der lateinischen Literatur seit dem 2. Jh. v. Chr. einen breiten Raum ein. Dies geschieht schon früh unter produktiver Aneignung der in den hellenistischen philosophischen Schulen entwickelten konkurrierenden Zugriffe, die sich je nach philosophischer Schulzugehörigkeit entweder als Affirmation oder als Widerlegung divinatorischer Praktiken verstehen. Damit in Zusammenhang steht die Frage nach dem Schicksal (εἱμαρμένη; *fatum*), dem Vorbestimmtsein durch bzw. der Freiheit menschlicher Verfügungsgewalt von dem Willen der Götter sowie die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit des Vorherwissens zukünftiger Geschehnisse (πρόνοια; *providentia*). Auch die kaiserzeitliche literarische Reflexion über die zeitgenössische Divination adaptiert diese hellenistischen, nun 'klassischen' Diskurse; sie sind doxographisch bereits in den Schriften *De divinatione* und *De fato* Ciceros aus den 40er Jahren des 1. Jh. v. Chr. aufgearbeitet. Der Plausibilitätsgehalt von divinatorischer Praxis wird vor diesem Hintergrund in den unterschiedlichen philosophischen Schulen entsprechend ihrer jeweiligen theologischen und individualethischen Ausrichtung verschieden behandelt: Die Debatte bewegt sich in einem Diskursfeld, das von der emphatischen Affirmation der Divination als einer Kommunikation der Götter mit den Menschen im Rahmen eines determinierten Weltenplans durch die Stoa über die modifizierte Aneignung einiger dieser Positionen durch den (Mittel- bzw. Neu-)Platonismus oder die Kritik an den epistemischen Grundannahmen dieser Positionen durch die skeptische Akademie bis hin zur grundsätzlichen Ablehnung des Wahrheitsgehalts der Ergebnisse divinatorischer Praxis durch Kyniker und Epikureer – die Götter kommunizieren gar nicht mit den Menschen! – reicht (s. auch **III.D.2** und **3**).

BIBLIOGRAPHIE: Bendlin; Bendlin, A., *RGG*^{4} 2 (1999) 378–379 *s.v.* «Cicero, M. Tullius»; Denyer, N., «The Case against Divination: An Examination of Cicero's *de Divinatione*», *PCPhS* 31 (1985) 1–10; Haase, M., *NPauly* 3 (1997) 716 *s.v.* «Divination: Kommunikationsmodell nach Cicero, De Divinatione»; Linderski, J., «Cicero and Roman Divination», *PP* 37 (1982) 12–38; Rasmussen.

LITERARISCHE QUELLEN

2. Cic. *div.* 1, 1: verwendet hierfür die Begriffe *praesensio* und *scientia*.

ANDREAS BENDLIN

D. Divination, magie et mystères

Le lien conceptuel et rituel entre divination et magie repose sur l'idée commune d'une sympathie entre nature et surnature (**3**; Fowden; Graf, *Magie* [fr.]) et d'une réciprocité entre les deux mondes, dont découlaient les pratiques cultuelles (**4**). Dès la période grecque, ces liens possibles furent soulignés (Plat. *rep.* 364b; *cf.* Bouché-Leclercq 1, I, 7–13; Eitrem; voir aussi ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. III.D), ce qui a suscité des réfutations dès l'Antiquité (Fromentin). Outre les parentés structurelles entre médecine, religion et magie (**5**; Sfameni Gasparro 2), le désir de prédictions incitait à accumuler les moyens d'investigation (**6**) et les champs des «techniciens» des arts divinatoires étaient fluides (**7**). L'usage nécromantique ou astrologique à des fins à la fois prédictives et coercitives pouvait par ex. fonder une pragmatique objective (*cf.* **III.B.3**). Dans les courants philosophico-mystiques – orphique (*Pap. Derveni* col. 5, 4–6, Janko 10–11), hermétique et néo-platonicien –, la voie de purification de l'âme pour réussir son «union» avec sa source divine a utilisé une collection d'oracles dont la «sacralisation» est achevée à la fin du III^{e} s. (Athanassiadi 2005). Sous le nom d'*Oracles chaldaïques* (éd./trad. des Places, É./Segonds, A., *CUF* [1996^{3}]), ces «révélations» ont alimenté la spéculation théologique (Porphyre) ou théurgique (Jamblique; *cf.* Liefferinge). Les rituels magiques appellent le dieu *cosmocrator*, donc tout-connaissant, à se manifester pour révéler des informations cachées (**8**). Les procédures mises en œuvre pour réaliser l'«illumination» recouvraient pour partie la palette des méthodes divinatoires (**9**, Graf 1999). Du point de vue de l'opérateur magique, la capacité à recevoir ces oracles révélait sa qualité à atteindre le monde divin, comme dans les religions à mystères (Fowden 129–132; Graf, *Magie* [fr.] 114–137), dont le vocabulaire se retrouve dans les papyrus magiques comme dans les sanctuaires oraculaires (**10**). Jamblique, pourtant, a clairement indiqué que l'objectif (purification et salut de l'âme) distinguait l'acte théurgique des pratiques divinatoires (**11**). Avec le débat entre paganisme et christianisme et l'évolution absolutiste du pouvoir impérial, ces parallèles ont été utilisés par les auteurs chrétiens et la législation tardive pour discréditer comme magiques les pratiques divinatoires (*cf.* sect. **III.B.2**).

BIBLIOGRAPHIE: Athanassiadi, P., «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», *JRS* 83 (1993) 115–130; Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius* (2005); Belayche, N., «Sacrifice and Theory of Sacrifice during the 'Pagan Reaction': Julian the Emperor», dans Baumgarten, A. I. (éd.), *Sacrifice in Religious Experience, Stu-*

dies in the History of Religions 93 (2002) 101–126; Bouché-Leclercq 1; Derchain, P., «Au temps des astrologues», dans Bonnet, C./Motte, A. (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* (1999) 117–130; Eitrem, S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (1947); Fromentin, V., «La divination dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate», *Etrusca Disciplina* 8 (2001) 71–79; Fowden, G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (1993², trad. fr. 2000); Graf, *Magie* (fr.); Graf, F., «Magic and Divination», dans Jordan, D. R./Montgomery, H./Thomassen, E. (éds.), *The World of Ancient Magic* (1999) 283–298; Graf, F., «Lesser Mysteries – Not Less Mysterious», dans *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (2002); Janko, R., «The Derveni Papyrus: An Interim Text», *ZPE* 141 (2002) 1–62; Liefferinge, C. v., *La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, *Kernos* Suppl. 8 (1999); Mastrocinque, A., «Alessandro di Abonouteichos e la magia», dans *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mél. R. Turcan* (1999) 341–352; Monaca, M., «Gemme magiche e divinazione», dans Mastrocinque, A. (éd.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (2002) 135–152; Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy* (2001); Schäfer, P./Kippenberg, H. (éds.), *Envisioning Magic, Studies in the History of Religions* 75 (1997); Sfameni Gasparro, G., «*Iside Salutaris*: Aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica», dans *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mél. R. Turcan* (1999) 403–415; Sfameni Gasparro, G., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* (2002) (= Sfameni Gasparro 1); Sfameni Gasparro, G., «Religione e magia nel mondo tardo-antico», *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (2002) 243–269 (= Sfameni Gasparro 2).

SOURCES LITTÉRAIRES

3. Iambl. *myst.* 3, 1: «le principe de la divination... toute sa force remonte aux dieux et vient des dieux, elle s'accomplit par des actes ou des signes divins, elle est constituée par des visions divines et des considérations scientifiques». – Aug. *civ.* 10, 11: «combinaisons qui deviennent sur la terre, entre les mains de l'homme, des puissances productrices de divers effets».

4. Luck, G., *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano. 2. Divinazione, astrologia, alchimia* (1997): recueil de sources.

5. Plin. *nat.* 30, 1–2: la magie, née de la médecine, s'est associée à «la puissance de la religion» et à la force de l'astrologie (Graf, *Magie* [fr.] 61–68). – Lib. *or.* 1 (*Autobiogr.*), 201: au chevet de son frère malade «beaucoup de médecins, des remèdes en foule et plus encore d'amulettes (πλείω δὲ περίαπτα)» (trad. P. Petit, *CUF*).

6. Tac. *ann.* 2, 27, 2 (Chaldéens, mages et «les interprètes des songes»); 12, 22, 1 (Chaldéens, Apollon de Claros). Apul. *apol.* 25, 9 (compare les mages perses aux prêtres romains); 31, 2 (Pythagore sectateur de Zoroastre présenté comme un expert en magie). Aug. *civ.* 10, 11 (devins et théurges).

7. Aug. *conf.* 4, 3: proposition de «magie agonistique» par un *haruspex*.

8. *PGMTr* IV 930–955: rituel pour obtenir une vision divinatoire de la puissance par lychnomancie (952–953: «*reveal to me concerning those things I ask you through the lamp divination for direct vision which I do today*»).

9. *PGMTr* II 1–10. 81–87: invocation de Phoibos, dieu des oracles (139–140: «*I summon you, Apollo of Klaros, EEY; Kastalian One, AEA; Pythian, OAE; Apollo of the Muses, IEOOEI*»; Graf 1999, 290–292). – V 1–53: oracle de Sérapis. – IV 222–255: lécanomancie et nécromancie. – XXIIb 27–31: oniromancie (30–31: «*[If] the petition I have made is appropriate, [show] me water [and] a grove. If otherwise, show me water and a stone*»).

10. *PGM* IV 475–750: rituel d'initiation scandé par le vocabulaire des mystères (μυστήριον, μύστης, συνμύστης); il fut édité comme une «liturgie de Mithra» (voir désormais Betz, H. D., *The «Mithras Liturgy». Text, Translation and Commentary* [2003]). – Compte rendu d'une consultation de l'oracle de Claros, *OGIS* II 530, 15 (οἵτινες μυηθέντες ἐνεβάτευσαν). – Aug. *civ.* 10, 32: «l'initiation/*elevatio* des Chaldéens»

11. Iambl. *myst.* 1, 12: «il n'est pas vrai que [la théurgie] attire de force les dieux impassibles et purs vers le passible et l'impur; au contraire, elle fait de nous [...] des êtres purs et immuables».

NICOLE BELAYCHE

E. Bibliographie générale

Athanassiadi, P., «Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism», *Byzantion* 62 (1992) 45–62; Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (1983); Barton, T., *Ancient Astrology* (1994); Berchman, R. M., «*Arcana mundi* between Balaam and Hecate: Prophecy, Divination and Magic in Later Platonism», *Soc. of Biblical Literature Seminar Papers* (1989) 107–185; Boll, F., *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (1931⁴); Boll, F., *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* (1950); Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* (= Bouché-Leclercq 1) IV. *Divination italique* (1882); Bouché-Leclercq, A., *L'astrologie grecque* (1899) (= Bouché-Leclercq 2); Collins, J. J., «The Development of the Sibylline Tradition», dans *ANRW* II 20.1 (1987) 421–459; Courcelle, P., *RAC* 3 (1957) 1235–1251 *s.v.* «Divinatio»; Cramer, F. H., *Astrology in Roman Law and Politics* (1954); Diels, H., *Sibyllinische Blätter* (1890); *La divination dans le monde étrusco-italique* I-III, *Caesarodunum* Suppl. 52. 54. 56 (1985–1986); Fögen, M.-Th., *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Grabbe, L. L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages* (1995); Guittard, Ch., *«Carmen» et prophéties à Rome* (à paraître); Heintz, J.-G. (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Coll. de Strasbourg 1995* (1997); Liebeschuetz, W., «Ammianus, Julian and Divination», dans Wissemann, M. (éd.), *Roma renascens: Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte* (1988) 198–213; Linderski, J., «The Augural Law», dans *ANRW* II 16.3 (1986) 2146–2312 (= Linderski 1); Luterbacher, F., *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer: Eine historisch-philologische Abhandlung* (1904, repr. 1967); Montero, S., *Política y adivinación en el Bajo Emperio Romano: emperadores y haruspices (193 D.C.–408 D.C.)* (1991) (= Montero 1); Montero, S., *Diccionario de adivinos, magos y astrologos de la Antigüedad* (1997); *Oracles et mantique en Grèce ancienne (Coll. Liège 1989)*, *Kernos* 3 (1990); Parke, H. W., *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (1985); Parke, *Sibyls*; Potter, D. S., *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle* (1990); Potter, D. S., *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* (1994); Sabbatucci, D., *Divinazione e cosmologia* (1989); Sfameni Gasparro, G., «Oracolo, divinazione, profetismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del II secolo», *Ricerche Storico Bibliche* 5/1 (1993) 11–42; Smadja, É./Geny, É. (éds), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique* (1999); Sordi, M., *La profezia nel mondo antico* (1993) (= Sordi 1); Veyne, P., «Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice ou piété des dieux, leurs ordres et 'oracles'», *Latomus* 45 (1986) 259–283 (= *id.*, *La société romaine* [1991] 281–310); Vreese, J. de, *Petron 39 und die Astrologie* (1927); Weber, G., *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike* (2000); Wistrand, E., *Lunariastudien* (1942).

II. Die öffentliche Divination in Rom

A. Überblick

Intensive, aber kontrollierte und zeitlich begrenzte Kommunikation mit den Göttern war ein Charakteristikum öffentlicher Religion in der römischen Republik. Diese Kommunikation, die das Wohlwollen der Götter sicherstellen sollte und zugleich die menschlichen Akteure als jene darstellte, die eben diese Beruhigung der Götter leisten konnten, war eine risikoreiche Kommunikation. Götter waren nicht wie Menschen einfach gegeben. Offen war nicht nur, ob die Götter eine an sie gerichtete Bitte erfüllen würden, sondern offen war schon, ob sie diese Bitte überhaupt anhören würden. Kult, menschliche Kommunikationsversuche mit den Göttern, wurde daher mit Rückfragemechanismen versehen, die das Verständnis der Götter sicherstellen sollten – und gerade so stellten diese Rituale die Götter als Personen dar, die Handlungsalternativen besassen. Einfache Divinationsformen wie die Eingeweideschau oder das Beobachten von Opferflammen – insbesondere in der Dichtung dramatisiert (**12**) – erscheinen damit als Formen sekundärer Kommunikation, die das Gelingen der primären Kommunikation (Gabe, Gebet) überprüft.

Daneben treten in der römischen Republik vor allem zwei Formen der Divination hervor, zum einen die Einholung der *auspicia* (Auspizien), typischerweise Vogelzeichen, im Zusammenhang mit wichtigen Aktivitäten von Magistraten. Hier hat sich spätestens bis 300 v. Chr. – der Kollegienerweiterung durch die *lex Ogulnia* – das Kollegium der Auguren als Spezialisten herausgebildet, die beratend oder beurteilend tätig wurden (s. *ThesCRA* V 2 a Kultpersonal [Priester]). Während die Auspizien im wesentlichen auf der Beobachtung durch die Akteure oder Betroffenen selbst beruhten, können zweitens Prodigien, durch ihre Ungewöhnlichkeit ausgezeichnete Vorzeichen, von jedermann beobachtet und gemeldet werden; doch bleibt es dann einem umständlichen Verfahren anheimgestellt, ob die magistratischen Empfänger der Meldung das Zeichen ernst nahmen und unterschiedliche Priesterschaften mit seiner Auswertung befassten.

Die Dominanz der genannten Techniken darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Orakel, vielfach ausserhalb Roms, präsent aber auch in Tausenden von schriftlichen verbreiteten Orakeln und Orakelbüchern (**13**), für individuelle wie öffentlich-politische Zwecke aufgesucht werden konnten. Über prophetenartige Gestalten (*vates*) im republikanischen Rom ist auffällig wenig überliefert: Vermutlich nicht selbst aus der Oberschicht stammend, haben sie in ihr, die sich um Monopolisierung vieler gesellschaftlicher Funktionen bemühte, auch keine Wertschätzung gefunden. Die wenigen Erwähnungen und das *vates*-Bild, das die spätrepublikanischen oder augusteischen Dichter von sich selbst entwerfen, legen nahe, dass vor allem moralische Ermahnung als Charakteristikum dieser Rolle gesehen wurde. Im Einzelfall konnten sie so grosse Durchschlagskraft gewinnen, wie die Aufnahme der *Carmina Marciana* im Zweiten Punischen Krieg belegt. Auch Tagewählerei wurde, so lassen antiquarische und historiographische Darstellungen vermuten, auch im öffentlichen Interesse betrieben.

12. Z.B. Verg. *Aen.* 4, 64: Dido sucht Rat in der Eingeweideschau; die Vorzeichen spiegeln ihre emotionale Erregung wider.

13. Suet. *Aug.* 31, 1: Zweitausend Bücher wurden nach einer Razzia unter dem neugewählten Pontifex maximus Augustus verbrannt und nur wenige nach einer Sichtung solcher Orakel aufbewahrt.

B. Auspizien

1. Überblick

Historisch gesehen, dürfte der Ursprung der Auspikation in der Orientierung anhand von Vogelbeobachtung zu suchen sein, wie sie noch in der antiken Seefahrt geläufig war (**14–15**). Das *auspicium ex avibus* ist die wichtigste Form magistratischer Auspikation; das Wort *auspicium* selbst wurde bereits in der Antike in entsprechender Weise etymologisiert (**16**). In den Texten der späten Republik ist der Zusammenhang zwischen *imperium* (magistratischer Machtfülle) und *auspicium* eng, doch sind beide Begriffe nicht synonym. Jeder grössere Akt verlangte die Auspikation durch die leitenden Beamten, in den Quellen werden dabei risikobehaftete Aktionen besonders betont: das Abhalten von Volksversammlungen, Wahlen, Auszug in den Krieg (**17–18**). Es sind die Beamten, die das Recht zur Auspikation «besitzen», das schliesst ebenso das Recht zur Durchführung der geplanten Handlung nach göttlicher Zustimmung ein wie das Recht, das Vorhaben mit Verweis auf fehlende Zustimmung oder warnende Zeichen abzubrechen.

Das typische Verfahren besteht darin, dass der Magistrat sich noch in der Nacht an einen Beobachtungsort begab, dort sein Zelt aufschlug (**19**) und von diesem Punkt her sein Beobachtungsfeld definierte (**20**). Ebenso wie der Raum, in dem der Beobachter sich befand, wird das sprachlich konstituierte Beobachtungsfeld als *templum* beschrieben (**21–25**; s. auch *ThesCRA* IV 1 a Kultorte, röm., *s.v. Templum*). Die Beobachtung, die nach der Terminologie antiquarischer Beschreibungen

vor allem auf akustische Wahrnehmungen (Vogelrufe), weniger auf Vogelflug in der Dunkelheit abstellte, begann mit der *legum dictio*, in der die erbetenen Zeichen und ihre Bedeutung definiert wurden (**26–28**). Offensichtlich konnte hierbei auf eine lange Reihe standardisierter Bedeutungen zurückgegriffen werden, ohne dass solches Wissen jemals die komplexe Form babylonischer Omen-Literatur angenommen hätte. Der sachliche Bezug war mit der Identität von Ort und Zeit bereits gegeben. Sobald das erwünschte oder ein klar begünstigendes oder verbietendes Zeichen eingetreten war, war die *spectio* beendet und die Handlung konnte gegebenenfalls angefangen werden.

Üblicherweise wurde die *spectio* durch die einfachere Form des *tripudium* ersetzt (**29**), in dem die aufwendige Beobachtung des Magistrats durch die Beobachtung des Fressverhaltens von Hühnern, die in Käfigen mitgeführt wurden, ersetzt wurde. Diese Aufgabe oblag einem *pullarius*, der das Ergebnis dem Beamten meldete. Weitere Sonderformen existierten, dürften jedoch in den Bereich oblativer, also unfreiwilliger, nicht aktiv angestellter Divination gelegen haben. Cicero räumt dem *auspicium ex acuminibus* eine besondere Bedeutung als militärisches Vorzeichen ein, sachlich scheint hier ein elektrisches Phänomen auf Lanzenspitzen gemeint zu sein; Pferdegetrappel und das zeitgleiche Koten zusammengejochter Tiere werden weiterhin genannt (**30–33**). Eine besondere Bedeutung erlangte die Berücksichtigung von Blitzzeichen in der Augurallehre, da sie als Zeichen, die jederzeit eintreten konnten, politisch besonders instrumentalisierbar waren.

Auspizien als unhinterfragbar gültige Zeichen wurden schliesslich auch im privaten Bereich als gegeben angenommen. Einerseits werden sie noch in kaiserzeitlicher Literatur (wenn auch als spätrepublikanisches Zitat) als Entschuldigungsgründe für das Nichterscheinen bei einer Musterung angeführt (**34**), andererseits wird in der spätrepublikanischen Literatur der Verlust privater Auspikation ebenso wie die Verringerung der technischen Kenntnisse und damit der Verlust ganzer Klassen von Prodigien beklagt – offensichtlich eher ein Topos, der das effiziente Funktionieren der standardisierten Auspikationsformen legitimiert, als eine ernsthafte divinationsgeschichtliche Beobachtung (**35**).

2. Legitimation und Obstruktion

Das beschriebene System ergab eine fragmentierte Legitimation magistratischer Machtausübung. Göttliche Legitimation wurde allein auf Tagesbasis erteilt. Auch nach den Auspizien der Wahl, des Amtsantritts, des Auszugs musste ein Feldherr den Tag der Schlacht mit Auspizien eröffnen, musste ein Konsul die Auspizien vor beschliessenden Volksversammlungen einholen. Wurde das versäumt, drohte der Gemeinschaft Gefahr: Der Fehler des Flamininus führte in die Katastrophe der römischen Niederlage am Lacus Trasimenus. Münzen mit auguralen Symbolen, insbesondere dem Krummstab (*lituus*), unterstrichen die Bedeutung auguraler Legitimation. Die Rituale der Auspikation boten nun die Möglichkeit, Fehler zu begehen, die andere, insbesondere die Auguren, identifizieren konnten. Widrige Vorzeichen konnten von anderen Magistraten bis zum Beginn der Komitien gemeldet (*obnuntiare*) werden; das führte dann zum Abbruch des Verfahrens. Während der Versammlung selbst konnten – aber das ist schon umstritten – nur noch anwesende Auguren Vorzeichen melden, die den Abbruch nahelegen (**36**). Vom Abbruch waren in den uns bekannten Fällen der späten Republik durchgängig Wahlen betroffen; Gesetzgebungsverfahren wurden typischerweise trotz Vorzeichenmeldung nicht abgebrochen. Unter dieser Perspektive erscheinen die unterschiedlichen divinatorischen Akte als mögliche Widerspruchsschleifen, die insgesamt den Entscheidungsprozess in Richtung Konsens optimieren. Nicht Mehrheitsentscheidungen, sondern Freiheit von explizitem Widerspruch kennzeichnet dieses spätrepublikanische Entscheidungssystem, das in der Kaiserzeit durch das Auspizienmonopol der Kaiser abgelöst werden sollte.

3. Empirie und Fiktion

Die Funktionalisierungen lassen einen technischen Aspekt stark hervortreten. Die in der späten Republik üblichen Auspikationsverfahren waren weitgehend frei von empirischen Elementen. Die Klasse aller möglichen Zeichen wird bereits im vorhinein, traditionell oder in der expliziten *legum dictio* auf eine einzige Opposition von Bedeutungen hin eingeteilt: Zustimmung oder Ablehnung. Auf dieser Grundlage werden Zeichen nahezu eindeutigen Charakters produziert, fingiert oder ignoriert; eine Interpretation ist im Normalfall nicht mehr erforderlich. Im *auspicium ex tripudiis* – gieriges, durch Herausfallen von Körnern ausgezeichnetes Fressen erweist stärkste Zustimmung – liessen sich Zeichen durch vorheriges Hungern oder Füttern der Hühner sowie durch die Konsistenz des Futters (feucht oder trocken) weitestgehend steuern. Aber das war gar nicht nötig. Kontrolle durch Öffentlichkeit ist nicht vorgesehen, öffentlich ist jeweils nur die Verkündung des Ergebnisses. Insofern kann die Zeicheneinholung auf einen stereotypen Dialog zwischen dem Gehilfen, der die Hühner beobachten soll, und dem Magistrat, der das Verfahren anstellt, reduziert werden. Reale und fingierte Zeichen sind damit praktisch gleichwertig und im allgemeinen für die weiteren Adressaten nicht zu unterscheiden. Damit verwischen auch Grenzen von impetrativer und oblativer Divination: Wenn ein römischer Magistrat öffentlich erklärt, er werde den Himmel beobachten (*de caelo servare*), ist damit impliziert, dass er einschlägige, im Normalfall negative, störende Zeichen wahrnehmen werde. Dementsprechend hängt die Gültigkeit von Zeichen allein an der Wahrnehmung oder Akzeptanz der Magistrate: Das Recht, Auspizien anstellen zu dürfen, ist unmittelbar Teil der jeweiligen Amtsgewalt.

BIBLIOGRAPHIE: Burckhardt; Marbach, E., *RE* III A 2 (1929) 1570–1583 *s.v.* «Spectio»; Neumann, G., «Zur Etymologie von lateinisch *'augur'*», *WürzbJbb* 2 (1976) 219–230); Regell, P., *Beiträge zur antiken Auguralliteratur* (1904); Torelli, M., «Un Templum augurale d'età repubblicana a Bantia», *RendLinc* 8. ser., 12 (1966) 293–315; Vaahtera, J., *Roman Augural Lore in Greek Historiography* (2001); Weinstock, S., *RE* XVII 2 (1937) 1726–1735 *s.v.* «Obnuntiatio».

LITERARISCHE QUELLEN

14. Plin. *nat.* 18, 364: Die Vögel spüren die Wetterzeichen voraus.

15. Sol. 53, 7: Die Richtung Land strebenden Vögel werden als Lotsen benutzt.

16. Paul. *Festi* 2, 3–10 L.: Etymologie des *auspicium* von der Vogelschau (*ab ave spicienda*).

17. Cic. *div.* 1, 3: In der römischen Republik wurde nichts ohne Einholung der Auspizien unternommen.

18. Cic. *div.* 1, 95: Im Krieg unternahmen die Römer überhaupt nichts ohne Einholung der Auspizien.

19. Cic. *div.* 2, 75: Etruskische Vorzeichendeuter können das richtige Aufschlagen des auguralen Zeltes nicht beurteilen.

20. Varro *ling.* 7, 7–9 bietet exemplarisch eine Formel dafür. Zur Interpretation s. Norden, E., *Aus altrömischen Priesterbüchern* (1939) 1–106.

21. Gell. 3, 2, 10 (Varro): «Die Beamten, die am selben Tag die Auspizien einholen und die dadurch befragte Handlung ausführen müssen, auspizieren nach Mitternacht und handeln nach Mittag, und es heisst, dass sie am selben Tag die Auspizien eingeholt und gehandelt hätten.»

22. Serv. *Aen.* 6, 191: Diejenigen, die Augurien vornahmen, bestimmten abgegrenzte Räume und nur, was sie darin sahen, bezogen sie auf sich.

23. Serv. *Aen.* 1, 92: Als *templum* wird ein Bereich im Luftraum bezeichnet, in dem die Augurien vorgenommen werden.

24. Fest. 146, 12–17 L.: Als «kleinere Tempel» werden die Beobachtungshütten bezeichnet, die nur nach einer Seite hin ein Blickfeld bieten.

25. Varro *ling.* 7, 13: Ein *templum* muss vollständig umzäunt sein und darf nur einen Eingang haben.

26. Cic. *div.* 1, 12: Es wird verlangt, dass Iuppiter eine Krähe von links und einen Raben von rechts ertönen lässt.

27. Plaut. *Asin.* 259–261: Im Augurium entscheiden die Vögel über das Zulässige. Der Specht und die Krähe von links und die *parra* (Eule?) von rechts raten zu.

28. Serv. auct. *Aen.* 3, 89: «Von *legum dictio* spricht man, wenn die Bedingung des Auguriums formelhaft ausgesprochen wird.»

29. *Schol.* Veron. Verg. *Aen.* 10, 241 (nach Sabidius *comm. vers. Saliorum* 12): Vor der Schlachtaufstellung nahm der Befehlshaber in einem Zelt auf einem Stuhl sitzend das Augurium vor. Die Hühner wurden vor den Augen des Heeres aus dem Käfig gelassen. Der Feldherr hielt vor diesen Truppen eine Rede und machte seine Entscheidung von der Vorhersage der Hühner abhängig.

30. Cic. *div.* 2, 77: Das Zeichen an den Speerspitzen wurde bereits vom fünffachen Konsul und Auguren M. Claudius Marcellus missachtet.

31. Fest. 316, 18–20 L.: «Die *augures publici* beobachten fünf Zeichen, am Himmel, durch Vögel, durch das Picken von Hühnern, an Vierbeinern, aus...»

32. Cic. *div.* 2, 77: Die Auguren schreiben vor, Zugpaare zu trennen, damit kein «Gespann-Auspizium» passiert.

33. Paul. *Festi* 92, 12 L.: «*'Iuges'* ist ein Auspizium, wenn ein Gespann gemeinsam Kot fallen lässt.»

34. Gell. 16, 4, 4 (Cincius): «...Fallsucht oder ein Auspizium, das ohne Sühnopfer nicht übergangen werden darf».

35. Cic. *div.* 1, 28: Frühere Bedeutung der Auspizien.

36. Cic. *leg.* 2, 31: Katalog der auguralen Eingriffsmöglichkeiten und Beispiele.

JÖRG RÜPKE

C. Prodigien

1. Prodigienmeldungen

Als Prodigien (oder auch *portenta*, *ostenta*) galten ungewöhnliche Geschehnisse, die eine Störung der *pax deorum* und den Zorn der Götter verkündeten. Prodigien waren stets ungünstige Zeichen. Sie ereigneten sich zu einem beliebigen Zeitpunkt innerhalb eines Jahres, bezogen sich nicht auf eine bestimmte Person, sondern auf die *res publica*, sagten keine künftige Entwicklung voraus und wurden zu Beginn des neuen Jahres vom Staat aus kollektiv entsühnt. Als Prodigium konnten die folgenden Phänomene gelten: Blitzschläge, Missgeburten bei Mensch und Tier, wilde Tiere, die in das Stadtgebiet Roms eingedrungen waren, Himmelszeichen wie Finsternisse, Meteore und Kometen sowie Regen ungewöhnlicher Stoffe wie Blut, Milch oder Steine. Solche Prodigien sind zu unterscheiden von den *omina*, die für eine bestimmte Person und vor einem bestimmten Ereignis berichtet wurden; selbst für die eher seltenen ungünstigen *omina* fanden keine Entsühnungsrituale statt.

Der Beginn des regelmässigen Beobachtens und Entsühnens von Prodigien lässt sich nicht sicher datieren. Bei Livius ist Steinregen das erste Prodigium, das Ritual wird auf Tullus Hostilius zurückgeführt (**37**). Die Blütezeit des Prodigienwesens dauerte von der Mitte des 3. Jh. bis zur Mitte des 1. Jh. v. Chr.; im Schnitt sind für jedes zweite Jahr Vorzeichen belegt. Damit ein Zeichen als Prodigium entsühnt werden konnte, war folgendes Procedere nötig. Zunächst musste das Zeichen einem hohen Magistraten, in der Regel einem Kon-

sul oder Praetor, gemeldet werden (*nuntiatio*). Der Magistrat, der auch Zeugen anführen konnte, berichtete davon im Senat (*relatio*). Der Senat konnte das Zeichen annehmen und dadurch zum Prodigium machen; er hatte aber auch das Recht, das Zeichen abzulehnen. Wurde das Zeichen angenommen (*susceptio*), konnte der Senat selbst gleich einen Sühnritus beschliessen oder, was häufiger war, Priester befragen. Gleich drei Priesterschaften standen zur Verfügung: Die *Pontifices*, die *Decemviri sacris faciundis* (seit Sulla *Quindecemviri s.f.*) und die *Haruspices* (s. *ThesCRA* V 2 a Kultpersonal [Priester]). Die Mitglieder der entsprechenden Priesterschaft zogen sich zurück, konsultierten ihre Schriften und schlugen dem Senat ein Entsühnungsritual vor. Abermals stand es im Ermessen des Senats, die Empfehlungen der Priester anzunehmen, zu ändern oder zu verwerfen. Da die Pontifices und die Decemviri nur aus Senatoren bestanden, kontrollierte der Senat den Umgang mit den Prodigien.

Manche Prodigien sind nur in bestimmten Zeiten belegt: So kennen wir zwischen 113 und 100 v. Chr. siebzehn Himmelslichtprodigien, zwischen 98 und 90 v. Chr. neun Fälle von Missbildungen, Erscheinungen von Waffen am Himmel begegnen ausschliesslich in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr., schwitzende Götterbilder nur im 1. Jh. v. Chr. Wenn ein Zeichen vom Senat anerkannt worden war, so liegt es nahe, dass bald wieder ein ähnliches Prodigium gemeldet wurde; zugleich scheinen sich Zeichen nach einigen Jahren abzunutzen; Träume sind selten. Bei der Annahme von Zeichen lässt sich eine pragmatische Haltung des Senats erkennen. Nachdem 193 v. Chr. schon zahlreiche Erdbeben gemeldet worden waren, verboten die Konsuln auf Anordnung des Senats das Melden weiterer Erdbeben (**38**). 173 v. Chr. entsühnte man eine Heuschreckenplage zusammen mit weiteren Prodigien durch Opfer und eine *supplicatio*. Als ein Jahr später riesige Heuschreckenschwärme in Apulien einfielen, wurde ein designierter Prätor beauftragt, das Einsammeln der Heuschrecken zu organisieren; von einer Deutung als Prodigium fehlt jeder Hinweis (**39**). Das von den antiken Autoren (**40**) vertretene Modell, dass Prodigien durch eine abergläubische und panische Masse gesehen wurden, greift nicht.

Die Ängste, die sich durch die Prodigien artikulierten, lassen sich auf mehreren Ebenen fassen. Zunächst stellten einige Zeichen wie Erdbeben oder militärische Niederlagen selbst schon eine Katastrophe dar. Ferner kann man viele Zeichen nach dem Prinzip der Analogie deuten; wenn sich die heiligen Lanzen des Mars selbständig bewegten, so dürfte dies als drohender Krieg verstanden worden sein; Missgeburten symbolisieren Störungen im System der Fortpflanzung und im bäuerlichen Leben. Manche Prodigien, z.B. Maulesel, die Nachwuchs bekommen, mögen als Adynata Ängste vor einem Verlust der Ordnung reflektieren. Zahlreiche Prodigien sind als Grenzüberschreitungen zu verstehen, bewegen sich in der Liminalität: Hermaphroditen transgredieren die Grenzen zwischen den Geschlechtern, eine Missgeburt wie ein Knabe mit dem Kopf eines Elefanten stellt die Vermischung von Mensch und Tier dar, ein Wolf, der in die Stadt eindringt, hebt die Grenzen zwischen Innen und Aussen auf.

2. Prodigienprokuration

Bis zum Ende des 2. Jh. v. Chr. wurden vorwiegend die Decemviri konsultiert, danach eher die Haruspices; die Pontifices sind seltener belegt. Zumeist wurde nur eine Priesterschaft mit der Deutung beauftragt; in wenigen Fällen wissen wir von einer unterschiedlichen Deutung (**41**). Bei der Findung des richtigen Rituals für ein Prodigium sind kaum Automatismen erkennbar. Auch wenn sich die Zeichen über Jahrhunderte hinweg wiederholten, wurden jedesmal die Priester befragt. Einzig bei Steinregen existiert ein immer wiederkehrender Expiationsritus, das *novendiale sacrum*: Für neun Tage wurden *feriae* ausgerufen, bei denen Arbeit und Rechtsgeschäfte zu ruhen hatten. Ein Entsühnungsritual musste nicht nur für ein Prodigium gelten. 93 v. Chr. etwa wurden 13 Prodigien durch eine einzige *lustratio* entsühnt (**42**).

Waren die Prodigien Ausdruck der Verletzung einer Grenze, so wurde letztere durch die Rituale wiederhergestellt. Unter diesem Aspekt ergibt sich die folgende Systematik: 1. Das Entfernen des Zeichens (a) aus Rom: 135 v. Chr. wurde auf einen Uhu, der im Kapitol und in der ganzen Stadt zu hören war, eine Prämie ausgesetzt; als der Vogel gefangen war, wurde er verbrannt und die Asche im Tiber verstreut (**43**; s. auch **44**); (b) innerhalb der Stadt: Schlug ein Blitz ein, so wurde an der Stelle, an der er in den Boden gefahren war, ein *bidental* errichtet. Als 216 v. Chr. zwei Vestalinnen ihr Keuschheitsgelübde gebrochen hatten, wurde dies als Prodigium angesehen und die Vestalinnen wurden innerhalb der Stadtmauern an der Porta Collina lebendig begraben (**45**). (c) Ausserstädtische Prodigien wurden zum Teil ebenfalls beseitigt. Hermaphroditen wurden von den Haruspices in einem Kasten auf dem Meer ausgesetzt (**46**) oder im Fluss versenkt (**47**). 2. Die rituelle Wiederherstellung von Grenzen: (a) Eine *lustratio*, bei der die Opfertiere in einer Prozession um die Stadt herumgeführt wurden, kann als Erneuerung der Grenzen der Stadt gelten. (b) Die Erneuerung und Bestätigung der Grenze zwischen Göttern und Menschen bzw. die Erneuerung und Bestätigung der Standesgrenzen durch intensive Verehrung vieler Götter durch alle (**48**). Eine solche sakrale Tischgemeinschaft wie das Lectisternium von 217 v. Chr. symbolisierte einerseits die Verbindung zwischen Menschen und Göttern sowie unter den Bürgern, bildete aber zugleich auch die Unterschiede ab. – Nur wenige und selten vorkommende Rituale, wie etwa rituelles Fasten, lediglich 191 v. Chr. belegt (**49**), lassen sich nicht in diese Systematik einordnen.

Für den Senat stellten Prodigien und ihre Entsühnung ein Kommunikationsmedium dar. Zum einen fungierte der Senat, in dem sich weltliche und religiöse Kompetenz verbanden, als Schnittstelle zwischen Menschen und Göttern; Senatoren deuteten die Zeichen und sorgten für ihre Entsühnung. Zum anderen als rituelle Kommunikation mit dem römischen Volk: Die Entsühnung förderte die Identifikation und Verbundenheit innerhalb der *res publica:* Prodigien verkündeten keineswegs einen baldigen Untergang, sondern konnten entsühnt werden. Eine Prodigienliste schüchterte deshalb die Menschen nicht ein, sondern trug zur Beruhigung bei. Nur den Römern geschahen solch schreckliche Zeichen, doch auch nur den Römern teilten sich die Götter mit: Roms Herrschaft wurde legitimiert.

Es ist plausibel, dass sich in Kriegszeiten die Zahl der Prodigien und der Umfang der Sühnrituale erhöhte. Besonders ausführlich sind die Berichte bei Livius zum Zweiten Punischen Krieg, eine Vielzahl von Prodigien, unterbrochen durch erste Prokurationen, sind für das Jahr 207 verzeichnet (**50**). Insgesamt dauerten die Rituale mindestens 20 Tage. Die Gründe für diese aussergewöhnlich lange Dauer liegen in der prekären Kriegeslage – Hannibals Bruder Hasdrudal kam mit einem frischen Heer über die Alpen – sowie in den innenpolitischen Spannungen zwischen den beiden Konsuln des Jahres, C. Claudius Nero und M. Livius Salinator.

Mit den Bürgerkriegen und der Monopolisierung von Macht und Zeichendeutung auf Einzelne verlor das öffentliche Prodigium an Bedeutung. Spätestens seit Augustus standen die Vorzeichen überwiegend für göttliche Unterstützung und waren auf die Person des Herrschers reduziert (*omina*). Nur wenige Prodigien werden aus der Folgezeit überliefert.

3. Religiöse Expansion in Italien

Annahme und Expiation von Prodigien spielten auch im Umgang mit den Verbündeten eine wichtige Rolle. Fast alle Prodigien ereigneten sich in Italien, die Mehrzahl in Mittelitalien; die Provinzen sind nur selten vertreten. In bestimmten Orten häuften sich Vorzeichen desselben Typs, aus Reate wurde mehrfach gemeldet, dass Maulesel Nachwuchs bekommen hatten. Die Entsühnung von Prodigien, die sich ausserhalb Roms ereignet hatten, enthält drei Aspekte: Erstens offenbarte sich die Fürsorge der Römer für das gesamte Herrschaftsgebiet; zweitens manifestierte sich der Anspruch Roms, auch in religiösen Angelegenheiten die oberste Instanz zu sein; drittens legten die Divinationstechniken, unter ihnen die Prodigienentsühnung, die Basis für eine gemeinsame religiöse Identität – auch wenn völlig unklar bleibt, ob die Kategorie 'Prodigium' in den italischen Städten von den Römern erst eingeführt werden musste. Rom kommunizierte mit den Verbündeten durch religiöse Integration. Fast immer fand die Entsühnung in Rom statt, nur in wenigen Fällen zogen römische Priester oder Amtsträger in den betreffenden Ort oder instruierten die lokalen Priester. So wurde der Hermaphrodit, der 133 v. Chr. im Gebiet des latinischen Ferentinum zur Welt gekommen war, dort im Fluss versenkt, wahrscheinlich auf Anraten der Haruspices, die man in solchen Fällen konsultierte. Der Rechtsstatus der Stadt, auf deren Territorium sich ein Prodigium ereignet hatte, ist nicht von Bedeutung; viele Prodigien wurden aus Orten entsühnt, die zum *ager peregrinus* gehörten.

Vor allem die zahlreichen Prodigien aus Etrurien, die in den Jahren vor dem Ausbruch des Bundesgenossenkrieges (91–89) entsühnt wurden, sowie das häufige Hinzuziehen etruskischer Haruspices zur Prodigiendeutung in Rom sind Ausdruck der guten Beziehungen zwischen dem Senat und den lokalen Oberschichten in den etruskischen Städten. Das Ergebnis spiegelt sich im Bundesgenossenkrieg: Während die etruskischen Städte nicht von Rom abfielen, sind umgekehrt kaum Prodigien aus den Zentren des Aufstands in Samnium bekannt. Nach dem Krieg war die Behandlung von Prodigien nicht mehr nötig, um ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen Rom und den Verbündeten zu schaffen, da durch das neu vergebene Bürgerrecht eine weitaus stärkere Klammer existierte.

BIBLIOGRAPHIE: Bloch, R., *Les prodiges dans l'antiquité classique* (1963); Davies, J. P., *Rome's Religious History. Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods* (2004); Distelrath, G., *NPauly* 10 (2001) 369–370 *s.v.* «Prodigium»; Gladigow, B., «Konkrete Angst und offene Furcht: Am Beispiel des Prodigienwesens in Rom», in v. Stietencron, H. (Hsg.), *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen* (1979) 61–77; Krauss, F. B., *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius* (1930); MacBain, B., *Prodigy and Expiation* (1982); Rasmussen; Rosenberger; Wülker, L., *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern* (1903).

LITERARISCHE QUELLEN

37. Liv. 1, 31, 2–4: Das Ritual soll entweder nach der Konsultation der Haruspices oder auf Weisung einer Stimme, die aus einem Hain am *mons Albanus* ertönt war, eingerichtet worden sein.

38. Liv. 34, 55, 4: Anordnung der Konsuln.

39. Liv. 42, 10, 7–8: Abwehr einer Heuschreckenplage durch den Praetor *designatus* Cn. Sicinius.

40. Sall. *Cat.* 30, 2: «Zugleich, was in einer solchen Lage zu geschehen pflegt, berichteten die einen von Vorzeichen aller Art...»

41. Liv. 42, 20, 1–4: Die Decemviri verlangen mehrere Sühnrituale, während die Haruspices dasselbe Zeichen als glückbringend interpretieren.

42. Obseq. 52: Unter anderem wurden ein Blitzschlag, ein Kind mit nur einer Hand, eine schwitzende Götterstatue sowie Wölfe, die in die Stadt Rom eingedrungen waren, entsühnt.

43. Obseq. 26.

44. Obseq. 44a: «Eine Ziege wurde mit brennenden Hörnern durch die Stadt getrieben, durch

die Porta Naevia hinausgejagt und dort sich selbst überlassen.»

45. Liv. 22, 57, 2: «...die eine wurde wie üblich an der Porta Collina begraben...»

46. Obseq. 34: «Auf dem *ager Romanus* wurde ein achtjähriger Hermaphrodit gefunden und im Meer versenkt.»

47. Obseq. 27a: «Auf dem Gebiet von Ferentinum wurde ein Hermaphrodit geboren und in den Fluss geworfen.»

48. Liv. 22, 10, 9–10: Es waren sechs Tische für je ein Götterpaar aufgestellt: Iuppiter und Iuno, Neptunus und Minerva, Mars und Venus, Apollo und Diana, Vulcanus und Vesta, Mercurius und Ceres.

49. Liv. 36, 37, 4: Die Decemviri verkünden, man müsse ein Fasten für Ceres einrichten und es alle vier Jahre einhalten.

50. Liv. 27, 37.

VEIT ROSENBERGER

4. Quellen und Interpretationen

Hauptquelle für Berichte über Prodigien und ihre rituelle Prokuration in republikanischer Zeit ist Livius als letzter Vertreter der zeitgenössischen annalistischen Historiographie. Die bei Livius überlieferten Prodigien(prokurationen) sollen nach übereinstimmender Meinung über den Historiographen Valerius Antias und andere Vertreter der «jüngeren Annalistik» auf priesterliche Aufzeichnungen und besonders auf pontifikale Quellen zurückgehen: die *commentarii pontificum*, deren auszugsweise Publikation auf einer *tabula dealbata* (geweisste Tafel) sowie deren letztendliche edierte Publikation als *annales maximi* des *Pontifex maximus*. Diese Überlieferungs- und Sachlage verkompliziert die Heranziehung der in einem anderen Zusammenhang entwickelten Hypothese weiter, dass eine pontifikale Dokumentation einschlägig relevanten Materials erst ab der Mitte des 3. Jh. v. Chr. einsetzt (Rüpke). Bereits für die vor dieser Zeit in den historiographischen und antiquarischen Texten dokumentierten Prodigien und deren Prokurationsmechanismen dürfte demnach, selbst wenn man eine einheitliche pontifikale Quelle voraussetzt, historische oder Quellenauthentizität nicht ohne weiteres angenommen werden.

Weitere Zweifel sind bezüglich einer wie auch immer gearteten pontifikalen Hauptquelle für die römischen Prodigienberichte der Geschichtsschreiber (und in geringerem Masse der antiquarischen Literatur) angebracht. Die pontifikale *tabula dealbata*, eine vor oder in der *domus publica* des *Pontifex maximus* zu Beginn eines jeden Jahres aufgestellte und im Verlauf desselben nicht ergänzte geweisste Holztafel, enthielt in Listenform wahrscheinlich nur ein Minimum an kalendarisch-rituell relevanten Daten. Bereits die spätrepublikanische Reflexion über die Ursprünge der eigenen Geschichtsschreibung macht diese Holztafel zum angeblichen Vorläufer der annalistischen Historiographie (**51–52**), ist aber ihrerseits eine literaturästhetische, historisch nicht verifizierte Konstruktion. Unwahrscheinlich ist auch die seit W. Soltau vertretene These, diese *tabula* habe Prodigien und Anweisungen zur Prokuration aufgelistet oder als Jahresbericht eine entsprechende vollständige Dokumentation in den *commentarii* des Kollegiums öffentlich gemacht. Der einzige scheinbar konkrete Anhaltspunkt für diese Interpretation, eine im Zusammenhang der *tabula dealbata* stehende Aussage des 2. Jh. v. Chr., die catonische Geschichtsschreibung habe die Dokumentation von Sonnen- und Mondfinsternissen gerade nicht zum Gegenstand (**53**), muss aber nicht als implizite Aussage über Prodigien als Inhalte jener Holztafel gelesen werden.

Eine derartige umfassende Dokumentation war nicht Aufgabe des Pontifikalkollegiums. Diese erstreckte sich statt dessen auf Auskunftserteilung bei Anfragen zu Prodigien durch Privatleute und Magistrate; das in den *commentarii* aufgelaufene Material stand in diesen Fällen für die interne Konsultation bei der Formulierung von *responsa* und *decreta* und für eine spätere Einsichtnahme durch interessierte Dritte bereit. Die wahrscheinliche Beschränkung des intern und nicht systematisch archivierten Materials auf lediglich nach pontifikalem Respons prokurierte Prodigien impliziert aber eine unvollständige Prodigienliste und wäre als Hauptquelle der Historiographen daher wenig geeignet. Ähnliches galt mit grosser Sicherheit auch für die einschlägigen Aufzeichnungen der *(Quin)decemviri sacris faciundis* und der *Haruspices*, in denen intern nur die eigenen dem Senat auf Anfrage vorgeschlagenen Prokurationsmassnahmen – und im Einzelfall durchaus auch Vorhersagen (Mazurek) – dokumentiert wurden.

Weiterer Problematisierungsbedarf besteht auch im Fall der bereits in der römischen Reflexion über die Historiographie (**51–52**) vertretenen und in der Forschung erweiterten These, als Ersatz oder Fortsetzung der pontifikalen *tabula dealbata* hätten die sogenannten *annales maximi* fungiert, in denen der *Pontifex maximus* P. Mucius Scaevola in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. die als historiographisch verwertbar bereits vorliegenden Informationen aus *commentarii* und *tabula dealbata* einschliesslich der Prodigienberichte edierend publiziert habe. Die Narrative in den *annales maximi* über die Statue des Horatius Cocles, die vom Blitz getroffen wird (**54**), was eine extensive Prodigienprokuration zur Folge hat, ist wahrscheinlich nicht Quelle, sondern selbst bereits Produkt der Historiographie des späten 2. Jh. v. Chr.

Eine plausiblere Alternative stellen die einschlägigen Aufzeichnungen des Senats als des für Prodigien(prokuration) allein relevanten Entscheidungsorgans dar. Auch in einem solchen Fall kann aber nicht einfach von der Existenz von inhaltlich systematisierten oder gar publizierten Gesamtverzeichnissen historisch gesicherter Prodigien(prokurationen) – etwa im stadtrömischen *Aerarium* – als Quelle der Historiographen und Antiquare ausgegangen werden. In Anbetracht des geringen Ausmasses, in dem röm. Historiker insgesamt etwaige archivalische Quellen benutzt zu haben scheinen, folgt eine radikale Konsequenz: Weitergehende historische Plausibilität hinsichtlich ihrer Authentizität gewinnen nur Prodigien, die seit der Zeit unmittelbar vor oder zu Lebzeiten der ersten Generation lateinischer Historiographen, also seit dem ausgehenden 3. Jh. v. Chr. und somit durch Erinnerung oder Autopsie von einem zeitgenössischen Lesepublikum noch überprüfbar, berichtet werden. Zugleich muss bis zum Ausgang der republikanischen Historiographie immer auch mit der Fingierung vorgeblich authentischer Prodigien(listen) durch die Historiker gerechnet werden, die auch sonst bewusst fingiertes, aber den Anschein einer amtlich-archivarischen Authentizität suggerierendes Material zur Legitimation der eigenen historiographischen und Quellenarbeit einsetzen.

BIBLIOGRAPHIE: Drews, R., «Pontiffs, Prodigies, and the Disappearance of the Annales Maximi», *ClPh* 83 (1988) 289–299; Frier, B. W., *Libri Annales Pontificum Maximorum: the Origins of the Annalistic Tradition* ([1979] 1999²); Levene, D. S., *Religion in Livy* (1993); Mazurek, T., «The *Decemviri Sacris Faciundis*: Supplication and Prediction», in Konrad, C. F. (Hsg.), *Augusto augurio* (2004) 151–168; North, J. A., «The Books of the *Pontifices*», in Moatti, C. (Hsg.), *La mémoire perdue* 2 (1998) 45–63; Rawson, E., «Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*», *ClQ* 21 (1971) 158–169 (= *ead.*, *Roman Culture and Society* [1991] 1–15); Rüpke, J., *Fasti sacerdotum* 3 (2005) 1475–1500; Scheid, J., «Les archives de la piété», in Nicolet, C. (Hsg.), *La mémoire perdue* (1984) 173–185; Schmidt, P., *L. Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome: Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienliteratur* (1968); Soltau, W., «Die Entstehung der Annales Maximi», *Philologus* 55 (1896) 257–276.

LITERARISCHE QUELLEN

51. Cic. *or.* 2, 51, 31–33: Aufzeichnungen des *Pontifex maximus* und *annales maximi*.

52. Verrius Flaccus (?) bei Serv. auctus *Aen.* 1, 373: Jährliche Aufzeichnung des *Pontifex maximus*.

53. Cato *orig.*, *HRR² fr.* 77 = *fr.* 4, 1 Chassignet = Beck, H./Walter, U., *Die frühen römischen Historiker* I (2001) *fr.* 4, 1 *ap.* Gell. 2, 28, 6: «Ich habe nicht das Bedürfnis, über das zu schreiben, was auf der Tafel beim Pontifex Maximus steht, [oder] wie oft das Getreide teuer war, [oder] wie oft eine Finsternis oder etwas anderes den Blick auf das Licht des Mondes oder der Sonne versperrt hat.»

54. Cato *orig.*, *HRR² fr.* 4 = *fr.* 7 Chassignet *ap.* Gell. 4, 5.

ANDREAS BENDLIN

D. Italische Orakel

Aus römischer Sicht bildete – neben den von den Quindecimviri betreuten Sibyllinischen Büchern, einer zunächst im Tempel des Iuppiter Capitolinus, in der Kaiserzeit im palatinischen Apollo-Tempel aufbewahrten Sammlung (**55**; s.o., Mantik in Griechenland, Abschnitt II.D), und schriftlich umlaufenden Texten – das Orakel der Fortuna Primigenia in Praeneste die angesehenste Orakelstätte. Noch am Ende des 2. Jh. v. Chr. wurde das Terassen-Heiligtum repräsentativ ausgebaut und in eine weithin sichtbare Anlage verwandelt, die ein hohes finanzielles Engagement der Bewohner Praenestes und der Nutzer des Orakels voraussetzt. Das Orakel selbst funktionierte als Losverfahren (*sortes Praenestinae*) (**56**); ein Losorakel existierte auch in Falerii (**57**). Eine alte Orakelstätte befand sich in Lanuvium, deren Schlangen das Ernteergebnis vorhersagten (**58**).

BIBLIOGRAPHIE: Champeaux, J., «Sors oraculi: Les oracles en Italie sous la république et l'empire», *MEFRA* 102 (1990) 271–302; Champeaux, J., «Les oracles de l'Italie antique: Hellénisme et italicité», *Kernos* 3 (1990) 103–111; Coarelli, F. (Hsg.), *Studi su Praeneste* (1978); Rein, S., *Die Schlangenhöhle von Lanuvium* (1919); Riemann, H., «Praenestinae sorores: Praeneste», *RM* 95 (1988) 41–73 Taf. 26–29.

LITERARISCHE QUELLEN

55. (= Mantik in Griechenland **327**) Serv. *Aen.* 6, 72 u.a. bieten die Ursprungslegende, den Verkauf von (anfänglich) neun Orakelbüchern an den römischen König Tarquinius durch die Cumäische oder Erythräische Sibylle Amalthea; im einzelnen weisen die Traditionen Unterschiede auf.

56. Suet. *Tib.* 63, 1 schildert die beeindruckende Wirkung der Orakelauskünfte.

57. Liv. 22, 1, 11–12: Ein abgenutztes Los fällt von selbst heraus, was in Rom als Prodigium gewertet wird.

58. Prop. 4, 8, 3–14: Das Orakel aus dem Fressverhalten der Schlangen zieht stadtrömische Besucher an.

E. Kalendarische Divination

Wenn Handeln unter Unsicherheit erfolgen muss, werden relevante Faktoren gerade dort gesucht, wo man sie kontrollieren und beeinflussen kann. Das betrifft den Faktor Zeit: Fehlen Kenntnisse über die übrigen Randbedigungen, lässt sich zumindest der Tag einer Reise, einer Hochzeit oder anderer risikobehafteter Handlungen verschieben. Da die aus dem Osten stammende Astrologie erst im 1. Jh. v. Chr. allmählich in Rom Platz griff, wurde Tagewählerei in republikanischer Zeit – und zwar nicht nur im privaten Bereich – über die Wahrnehmung von «schwarzen Tagen» gesteuert. Es handelt sich bei diesen «Unglückstagen» um religiös eigentlich unauffällige Tage, deren negativer Charakter sich erst allmählich, und zwar vor allem in militärischen Niederlagen, offenbart haben soll. Der bedeutendste war der auch in zahlreichen Kalenderexemplaren markierte 18. Juli, der Tag der Niederlage gegen die Gallier am Flüsschen Allia. Dass es hier nicht einfach um die Konservierung eines historischen Ereignisses ging, zeigt die Erneuerung von Unglücksfällen am gleichen Tag. Eine frührepublikanische Niederlage, die Vernichtung von 306 Fabiern an der Cremera, die Ovid auf den 13. Februar datierte, wurde zum Teil auf den gleichen

Tag wie die gallische Katastrophe verlegt (**59**). Die «Natur» eines solchen Tages wurde aus Wiederholungen herausgelesen. Auch für den 11. Juni finden sich in Ovids Kalenderkommentar zwei Niederlagen vermerkt (**60**). Diese Tendenz zur Häufung und damit Intensivierung findet sich auch in bezug auf Siege, so in Notizen, die kaiserzeitliche Kalender zum 1. und 2. August bieten.

Die an sich zufällige Verknüpfung eines Ereignisses mit einem wiederholt als negativ erwiesenen Umstand wird zu einem *omen*, einem schlechten Vorzeichen. Der Mechanismus reicht über den Kalender hinaus. Die Umstände können ebenso Daten wie Details politischer Entscheidungsmechanismen sein (Abstimmungsbeginn durch eine bestimmte *curia*: **61**). Nach Tacitus wurde anlässlich des neronischen Brandes Roms am 19. Juli 64 n. Chr. auf das angeblich identische Datum des Brandes nach der gallischen Eroberung hingewiesen.

Das Spiel mit historischen Daten verlieh der Qualifikation bestimmter Tage in den Augen der antiken Referenten einen Anstrich von Empirie und rationaler Handlungssteuerung. Allerdings lassen sich keine Institutionen aufweisen, die systematisch solche Daten militärischer Niederlagen gesammelt hätten (s. **II.C.4**). An der grössten Gruppe solcher Tage, den *dies postriduani*, die alle Nachtage nach Kalenden, Nonen und Iden umfassen, wird das Missverhältnis von historischer Begründung und kalendarischer Konsequenz sichtbar: Ein einziges Datum, die Schlacht an der Allia, konnte von den römischen Autoren konkret angeführt werden, ein Datum, das selbst nach der eigenen Überlieferung – nicht einen, sondern drei Tage nach den Iden – so wenig passt, dass man auf die Konstruktion eines um zwei Tage vorausgehenden Opfers zurückgreifen musste. Das Instrument des Kalenders selbst wird zum Ausgangspunkt ominöser Spekulation und Qualifikation: Das Bedürfnis nach Informationen für unsichere Entscheidungen produziert Regelungen, die anderweitig begründete Praktiken – vielleicht sollten die Monatsfeiertage der Kalenden, Nonen und Iden von privaten Vorbereitungen für den Folgetag freigehalten werden – im inhaltlich neutralen Instrument des Kalenders systematisieren und als *dies atri*, «schwarze Tage», umdeuten.

BIBLIOGRAPHIE: Grafton, A. T./Swerdlow, N. M., «Calendar Dates and Ominous Days in Ancient Historiography», *JWarbInst* 51 (1988) 14–42; Rüpke, J., *Kalender und Öffentlichkeit* (1995).

LITERARISCHE QUELLEN

59. Liv. 6, 1, 11–12: Senatsverhandlungen über den Tag der Niederlage an der Cremera und an der Allia.

60. Ov. *fast.* 6, 563–568: die Niederlagen des P. Rutilius Lupus 90 v. Chr. im Bundesgenossenkrieg; die Niederlage des T. Didius, Konsul von 98, ist sonst unbekannt.

61. Liv. 9, 38, 15–16: die Faucische Kurie.

JÖRG RÜPKE

III. La divination dans le monde romain impérial

A. Introduction

La vitalité des pratiques divinatoires dans l'Empire romain n'a d'égale que leur diversité, à l'image du polythéisme, multiforme, mais cohérent dans sa stratégie de communication avec les puissances supérieures. *Pace* Plutarque, il n'y eut pas de «déclin des oracles», mais une recomposition du champ divinatoire dans trois directions: a) un usage politique focalisé sur la personne impériale; b) des recours privés dans lesquels les paroles des dieux servent de guide pour négocier les difficultés de la vie et délivrer une morale traditionnelle; c) enfin, une réflexion sur la qualité surhumaine – «divine» – d'individus capables de s'entretenir avec le divin. Ce court chapitre ne pourra balayer que quelques champs.

L'installation du pouvoir impérial a confirmé la nécessité du contrôle politique sur des pratiques potentiellement déstabilisatrices. Au IV^e^ s., la mutation absolutiste d'un pouvoir qui s'oriente vers le christianisme renforce la législation. L'écho amplifié donné au rôle des dieux dans les aléas de la vie, ou simplement pour la conduire, multiplie les quêtes divinatoires dans les sanctuaires thérapeutiques et les lieux oraculaires (*cf.* Cornelius Labeo, *De oraculo Apollinis Clarii*), qui diffusent désormais des productions de «théologie conceptuelle», dans la lignée des *Oracles chaldaïques*. L'effervescence divinatoire enrichit «prophètes» (présentés par les sources comme plus ou moins charlatans) et devins astrologues en tous genres et trouve à se nourrir dans les prédictions apocalyptiques sibyllines. Elle accompagne dans certains milieux des pratiques dites magiques, inspirées pour partie par la tradition juive. Elle suscite des débats spéculatifs au sein du paganisme (par ex. Porph., *La philosophie tirée des oracles* [détruite au V^e^ s. sur ordre impérial] et la réponse de Iambl. *myst.*) et sert d'argument polémique entre païens et chrétiens (Origène compare les propos annonciateurs des *Évangiles* et «les oracles tirés des augures, des auspices, de l'examen des entrailles des bêtes sacrifiées, des horoscopes», *Cels.* 2, 14), d'autant plus que les chrétiens y recourent (Jérôme [*Ep.* 53, 7] condamne l'usage des *Vergilianae/Vergilii sortes*).

NICOLE BELAYCHE

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE: Alexander, P. J., *The Oracle of Baalbek* (1967); Athanassiadi (1992); Belayche, N., «Quand Apollon s'est tu, les sibylles parlent encore», dans Bouquet, M./Morzadec, F., *La Sibylle. Parole et représentation* (2004) 151–163; Bouché-Leclercq 1; Bouché-Leclercq 2; Buresch, K., *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums* (1889); Doignon, J., «Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin», *Revue des études augustiniennes et patristiques* 36 (1990) 120–146; Février, C., «De l'usage des Livres: le décemvir, prêtre ou *uates*», *Latomus* (2002) 821–841; Fontenrose, *Oracle*; Fontenrose, J. E., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions* (1988); Gordon, R., «Another View of the Pergamon Divination Kit», *JRA* 15 (2002) 188–198; Hanson, J. S., «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», dans *ANRW* II 23.2 (1980) 1395–1427; Jouan, F., «L'oracle, thérapeutique de l'angoisse», *Kernos* 3 (1990) 11–28; Lane Fox, R., *Pagans and Christians* (1986); Levin, S., «The Old Greek Oracles in Decline», dans *ANRW* II 18.2 (1989) 1599–1649; MacMullen, R., *Enemies of the Roman Order* (1966); Parke, *Oracles of Zeus*; Parke, H. W., *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (1985); Sfameni Gasparro 1; Struck, P., «Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity», *Ancient World* 32 (2001) 25–38; Veyne, P., «Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice ou piété des dieux, leurs ordres et 'oracles'», *Latomus* 45 (1986) 259–283 (= *id.*, *La société romaine* [1991] 281–310).

B. Divination et pouvoir

1. Les empereurs et la divination

Les sources littéraires abondent: incidemment, biographies (**62–65**), ouvrages historiques (**66–67. 70–73**), encyclopédies ou réflexions philosophiques (**69**) donnent des aperçus. En revanche, les rituels ne sont guère évoqués que par allusion. La documentation épigraphique et numismatique est maigre: les auspices des princes sont parfois mentionnés; le *lituus* apparaît sur quelques monnaies; il est possible que *Providentia* renvoie à une entreprise divinatoire. En l'absence de légendes explicites, il est parfois tentant – mais toujours risqué – de recourir à l'iconographie.

Très globalement, les empereurs apparaissent comme des officiers romains fidèles à la tradition: ils eurent donc recours à la divination officielle quand il le fallait, selon des rites considérés comme anciens. Les sources ne le signalent qu'en cas d'anomalie: seul l'événement non banal, ou qui paraît typique de l'homme ou de l'époque qu'ils décrivent, arrête les auteurs. Quand, au cours d'un voyage, les princes ont consulté des oracles «pérégrins», ils les interrogeaient à titre personnel et ne contrevenaient pas aux traditions qui laissaient chacun, en privé, libre de satisfaire ses curiosités (**69**).

Les révélations, obtenues par l'intervention de dieux ou par des procédures rituelles, avaient du poids. La divination pouvait servir à glorifier l'image des princes; mais les rumeurs sur leur fin prochaine circulaient autant, les divinités étant censées soutenir ou abandonner les empereurs (voir aussi **B.3**). Tout fait pouvant être surchargé de sens, la divination était donc capable de limiter l'arbitraire du pouvoir impérial (**70. 72**), selon des modalités certes différentes de celles qui contrariaient les détenteurs d'un *imperium* à l'époque républicaine (voir **II.B.2**). Des groupes plus ou moins constitués et de grands aristocrates qui pouvaient y trouver un intérêt personnel en ont joué (**68. 71**). Que bien des princes aient jugé nécessaire d'encadrer légalement les activités divinatoires n'a donc rien de bien étonnant. La prudence imposait de se concilier le «clergé» des grands sanctuaires, s'il semblait impossible de rendre l'oracle muet (comme Hadrien à Daphnè, *cf.* **C.3**). Il était difficile de toucher aux prêtres appartenant à des collèges officiellement organisés (augures et haruspices), mais les prophètes isolés, redoutables quand ils servaient un aristocrate puissant, furent régulièrement combattus, discrédités par des accusations de magie (**73**).

BIBLIOGRAPHIE (outre les biographies des empereurs, qui offrent des aperçus): Ampolo, C., «L'*omen victoriae* della colonna traiana: il principe e l'uomo caduto dal mulo», *ArchCl* 47 (1995) 317–327; Bakhouche, B./Moreau, A./ Turpin, J.-C. (éds.), *Les Astres: actes du coll. int. de Montpellier, 1995*. II. *Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les survivances de l'astrologie antique* (1996); Barton, T. S., *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire* (1994); Cabouret, B., «Julien et Delphes. La politique religieuse de l'empereur Julien et le 'dernier oracle'», *REA* 99 (1997) 141–158; Cramer; De Kisch, Y., «Sur quelques *omina imperii* dans l'*Histoire Auguste*», *REL* 51 (1973) 190–207; Desnier, J.-L., «*Omina* et *realia*. Naissance de l'*Urbs sacra* sévérienne (193–204 ap. J.-C.)», *MEFRA* (1993) 547–615; Flaig, E., *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich* (1992); Gagé, J., *Basiléia. Les Césars, les rois d'orient et les mages* (1968); Geny, E./Smadja, E. (éds.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique* (1999); Grodzynski, D., «Par la bouche de l'empereur. Rome IV^e^ s.», dans Vernant, J.-P. (éd.), *Divination et rationalité* (1974) 267–294; Lorsch, R. S., *Omina Imperii: the Omens of Power Received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian, Their Religious Interpretation and Political Influence* (1993, microfilm); Montero 1; Montero, S., *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98–117 dC)* (2000); North, J. D., *Horoscopes and History* (1986); Potter; Schalit, A., «Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie», dans *ANRW* II 2 (1975) 208–327; Sordi 1; Sordi, M. (éd.), *Santuari e politica nel mondo antico* (1983); *ead.* (éd.), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici* (1989); Vigourt, A., *Les Présages impériaux d'Auguste à Domitien* (2001); Weber.

SOURCES LITTÉRAIRES

62. Suet. a inséré des récits de présages: par ex. *Caes.* 46; *Aug.* 90–92. 94–97; *Tib.* 14; *Cal.* 57; *Nero* 40. 46; *Galba* 4. 18–19; *Otho* 8, 5–6; *Vit.* 9; *Vesp.* 5. 25; *Titus* 10; *Dom.* 15–16.

63. Plut. *Galba* 23. 24; *Oth.* 4. 7–10.

64. SHA *Hadr.* 3; *Pius* 3; *Comm.* 16; *Pert.* 14; *Sept. Sev. passim*; *Alb.* 5; *Diad.* 3; *Alex.* 14; *Gord.* 20; *Gall.* 5; *Aur.* 4; *Tac.* 17.

65. Philostr. *v. Ap.* 5, 13: naissance monstrueuse en Sicile, concernant Galba, Othon, Vitellius.

66. Cass. Dio 55, 31, 3: en 7 ap. J.-C., les Romains étant impressionnés par une prophétesse, Auguste fit un vœu à propos des jeux Mégalésiens.

67. Tac. *hist.* 3, 56, 1–2: en 69, perturbation d'un sacrifice.

68. (= II 5 Images de culte **451. 633**) *POxy* X 1242, *Acta Hermaisci*: des Alexandrins brandirent une statue de Sérapis, qui sua devant Trajan.

69. Macr. *Sat.* 1, 23, 14–16: Trajan a consulté l'oracle d'Héliopolis.

70. Cass. Dio 73 = 72, 24: en 192, présages de mort pour Commode, et de guerre civile.

71. Herodianos 4, 12, 3: Caracalla dupé par Macrin dans sa consultation des «mages».

72. Amm. 21, 1, 6–13: divination et avènement de Julien. *Ibid.* 1, 4: sous Valens, des oracles de pouvoir (annonçant la mort violente de l'empereur

et le désastre des Goths) sortent des murs sous la forme d'inscriptions anonymes quand on démolit les murs de Chalcédoine.

73. Eus. *hist.* 9, 2–3: Licinius met à mort Théotecnos, un partisan de Maximin Daia, «magicien et prophète d'Antioche», qui était en train de fonder un oracle de Zeus *Philios*. – Amm. 28, 1, 19–22: en 363, l'haruspice Amantius, dans une affaire de haute trahison.

ANNIE VIGOURT

2. La législation sur la divination

Dès le principat d'Auguste, et de façon récurrente sous tous les règnes, la législation s'est efforcée de prévenir ou de punir les risques subversifs des consultations sur l'avenir de l'État, la vie des princes, voire des maîtres d'esclaves (**74**). En dépit de cette répression, sous Hadrien, Juvénal enrage contre la clientèle qui se presse auprès des devins que leurs condamnations rendaient célèbres (**75**). Le contrôle étatique des devins tenté par Alexandre Sévère (**76**) eut peu d'effet et, à la fin du III^e^ s., Dioclétien préféra interdire «l'art des *mathematici*» (*Cod. Iust.* IX 8, 2). L'appréciation de la législation du IV^e^ s. conservée au *Code Théodosien* (**77**) a longtemps été obscurcie par l'idée que, dès Constantin, le pouvoir se serait attaqué aux pratiques païennes, et tout spécialement aux sacrifices (**78**). Rassemblées au titre 16 du livre IX (*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*), jusqu'en 371, ces lois indiquent que le pouvoir ne changea pas les règles traditionnelles: recours à la divination publique, surtout sous Julien qui n'entreprenait rien sans consulter les dieux (**79**); répression des pratiques privées progressivement rangées sous le label de la «magie» (**80**); méfiance accrue face aux pratiques divinatoires en contexte politique troublé ou sous un empereur inquiet comme Constance II (**81**); d'où les précautions de Firmicus Maternus dans son traité d'astrologie (**82**). Avec la montée de la tension contre le paganisme, les pratiques divinatoires sont associées au culte païen et interdites avec lui (**83**).

BIBLIOGRAPHIE: Belayche, N., «L'empereur Julien et les sacrifices», *RHR* 218 (2001) 457–486; *ead.*, «*Realia versus leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IV^e^ siècle», dans Georgoudi, S., *et al.* (éds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (2005) 343–370; Bouché-Leclercq 1, IV 326–350; Briquel, D., «Haruspices et magie: l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive», dans Moreau, J./Turpin, J.-C. (éds.), *La magie du monde babylonien au monde hellénistique* (2000) 177–196; Cuneo, P. O., *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante, 337–361* (1997); De Giovanni, L., *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione* (1977) 15–76; Demicheli, A. M., «I Processi di lesa maestà in Ammiano Marcellino», *Ann. Fac. Giur. Genova* (1984–1985) 95–126; Desanti, L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto Romano* (1990); Fögen; Funke, A. H., «Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus», *JbAC* 10 (1967) 145–175; Gaudemet, J., «La législation anti-païenne de Constantin à Justinien», *Cristianesimo nella Storia* 11 (1990) 449–468; Grodzynski, D., «Par la bouche de l'empereur. Rome IV^e^ s.», dans Vernant, J.-P. (éd.), *Divination et rationalité* (1974) 267–294; Lucrezi, F., «Costantino e l'arupicina», *Atti Acc. Scienze morali... Napoli* 97 (1987) 171–198; Martroye, F., «La répression de la magie et le culte des Gentils au IV^e^ siècle», *Rev. historique de droit fr. et étr.* 9 (1930) 669–701; Maurice, J., «La terreur de la magie au IV^e^ siècle», *Rev. historique de droit fr. et étr.* 6 (1927) 108–120; Mazza, M., «*Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas*. Sulle basi culturali della repressione religiosa nella Tarda Antichità», dans Soraci, R. (éd.), *Atti del Conv. int. su corruzione, repressione e rivolta morale nella Tarda Antichità* (1999) 67–104; Schlosser, F., «Pagans into Magicians», *Byzantinoslavica* 52 (1991) 49–53; Sfameni Gasparro, G., «Magie et magiciens. Le débat entre chrétiens et païens aux premiers siècles de notre ère», dans Gyzelen, R., *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens* (2002) 239–265; Zawadzki, T., «Les procès politiques de l'an 371–372 (Amm. Marc. XXIX, 1, 29–33; Eunapius, *Vitae Soph.*, VII, 6, 3–4; *D.* 480), dans *Labor omnibus unus: G. Walser zum 70. Geburtstag* (1989) 274–287.

SOURCES LITTÉRAIRES

74. Tac. *ann.* 2, 32, sous Tibère (en 16) à la suite de la conspiration de Drusus Libo (Desanti reproduit les attestations depuis Auguste). – Cass. Dio 75, 13: Septime Sévère fait rechercher les livres égyptiens susceptibles d'une utilisation divinatoire. – Paul. *sent.* 5, 21, 1–3.

75. Iuv. 6, 553 sq.: l'astrologue en vogue est «celui qui a été souvent exilé», «qui a séjourné longtemps dans quelque prison».

76. SHA *Alex.* 44, 4: instaure un salaire pour plusieurs métiers, dont médecins, haruspices, astrologues.

77. *Cod. Theod.*: Mommsen, Th./Meyer, P. (éds.) (1905); trad. angl., Pharr, C. (1952); trad. fr., *Sources Chrétiennes* (sous presse).

78. Eus. *v. Const.* 4, 25, 1: «dans une série de lois et d'ordonnances, il interdit à quiconque de sacrifier aux idoles, de pratiquer la divination [...]».

79. *Cod. Theod.* IX 16, 1. 2; XVI 10, 1 (Constantin): l'haruspicine privée est interdite, mais les haruspices publics doivent être consultés pour un prodige fulgurant. – Amm. 23, 5, 10–14: Julien emmène dans son expédition persique haruspices, philosophes théurges et autres experts en prodiges. – Zos. 5, 41: recours aux haruspices en 408.

80. *Cod. Theod.* IX 16, 9 (en 371): «Nous ne condamnons pas l'haruspicine, mais nous interdisons de la pratiquer de façon nuisible (*nocenter*)».

81. Eus. *p. E.* 4, 2, 10–11 (après 311): Licinius s'attaque aux partisans de Maximin Daia, «hiérophantes, théologiens, prophètes, gens célèbres dans leur théosophie», convaincus de machinations et d'escroquerie. – *Cod. Theod.* IX 16, 4 (en 357): Constance II interdit la consultation des haruspices, devins, magiciens et augures (*cf.* Amm. 15, 3, 5–11: répression lors de visions oniriques ou prédictions soupçonnées le concernant). – Lib. *or.* 1 (*Autobiogr.*), 177: Libanios menacé pour avoir consulté un οἰωνιστής (divination par les oiseaux).

82. Firm. *math.* 2, 30. 33: le destin de l'empereur est inconnaissable par les astres.

83. Amm. 29, 1, 29 (en 371): persécution de Théodore et Théophile après des aveux – forcés – d'Hilarius. – *Cod. Theod.* XVI 10, 7 (en 381); 9 (en 385): «ce qui est pire, connaître l'avenir (*futura*) par cette consultation exécrable (un sacrifice)»; 12 (en 392): c'est un *crimen* «attentatoire aux lois de la nature» de scruter l'avenir.

NICOLE BELAYCHE

3. Astrology between public and private

a. The concept of ancient astrology. Although ancient astrology as a philosophical and scientific model of interpretation cannot be reduced to the practice of divination, it is obvious that the discourses of determinism and fate (Gr., εἱμαρμένη; Lat., *fatum*), and of volition, are implicitly – and often explicitly – linked to discourses of divination. It is not by chance that theoreticians of the New Academy, for instance Cicero (**84**), discuss astrology in relation to other divinatory practices. In doing so, Cicero built on propositions that had been developed by Carneades, Panaetius, and others before him.

In Antiquity, astrology (Gr., «science of the stars») held a key position among the accepted and well-respected sciences (Lat., *artes*). As an *ars mathematica* closely connected with astronomy, it made its way into the highest political and philosophical orders of the Roman Empire and became the standard model for interpreting past, present, and future events. Central to any form of astrological scrutiny is the idea that the heavenly realm – stars, planets, the zodiac, comets, and further data relevant to astrologers – has a specific relationship with the earthly realm. That such correspondences exist was taken for granted by representatives of all ancient philosophical schools and religious traditions. Questions arose, however, as to how those correspondences were to be explained. Do heavenly signs simply accompany mundane events – the stars as σημεῖα – or are they responsible for them – the stars as ποιητικοί? And if there is a sympathetic correspondence between the celestial sphere and the Earth, does this necessarily imply a deterministic or fatalistic influence?

b. Historical. The origins of Western astrology lie in the Mesopotamian cultures of the 3rd millennium B.C. From the 5th cent. B.C. onward, both the zodiacal scheme with twelve equally large zodiacal signs and horoscopic astrology were developed. In this process, the influence of Greek mathematics and astronomy played a decisive role. Later, certain elements of Egyptian tradition were adopted. Hence, in Imperial Rome, there was a full-blown astronomical and astrological science available that is usually referred to as «classical astrology» (Bouché-Leclercq 2; Barton; v. Stuckrad 2005, ch. 3; see also above, Mantik in Griechenland, sect. II.A.1). This was somehow «canonized» by Claudius Ptolemy (*c.* A.D. 100–178) in his *Syntaxis mathematica* (for astronomy) and *Tetrabiblos* (for astrology, **85**).

Several fields of ancient astrological practice relate directly to divination: (a) predictions about agriculture and the weather were made on an astrological basis (**85**: 2, 13; **86**: 4; Bezold/Boll on the *brontologia*; v. Stuckrad 2000, 204–215 on 4Q318 from Qumran); (b) from the interpretation of καταρχαί (Lat., *electiones*) a theory was developed that predicted the outcome of an initiative (war, business, foundation of cities, etc.) on the basis of the horoscope that was cast for the moment the initiative was undertaken (for instance **85**: 2, 5); (c) the reading of an individual birth chart was also part of a divinatory enterprise (**85**: 3 and 4; **86**: 2).

In Imperial Rome, the horoscope of the emperor was repeatedly an issue of public speculation. On the one hand, it served as a legitimization of imperial power – through the minting of coins bearing the birth chart of the «divinely elected» ruler, the publication of the promising horoscope of a new-born aspirant to the succession, etc. – on the other hand, the emperor's horoscope was used by his enemies to question his legitimacy and to speculate about the time of his death. The ambivalent role of astrological divination in political discourse can be seen in the careers of most Roman emperors, notably Augustus, Tiberius, Nero, Domitian, and Hadrian (*cf.* **III.B.1**). The danger of the possible misuse of astrological divination was a reason for Roman emperors repeatedly to limit the power of astrologers and to control their divinatory ambitions (*cf.* **III.B.2**); at the same time, dynasties of astrologers – such as the family of Thrasyllus – reached the height of their power (Cramer 81–146). This political strategy was applied by Christian emperors as well, even though from the 4th cent. onward the juridical control of astrologers joined in a theological attempt to fight astrological divination as a «heresy» (Fögen).

BIBLIOGRAPHY: Amand, D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (1940); Barton; Bouché-Leclercq 2; Bezold, C./Boll, F., *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, *SbHeidelb* 7 (1911); Cramer; Fögen; Gundel, W. & H. G., *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (1966); v. Stuckrad, K., *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (2000); *id.*, *History of Astrology: from Earliest Times to the Present* (2005).

LITERARY SOURCES

84. Cic. *div.* 2, 87–99. – Discusses and compares the major Roman methods of divination in a classical, sceptical manner.

85. Ptol. *tetrabiblos*. – The pinnacle of classical astrology.

86. Manil. *astronomica*. – A didactic poem, introducing the major aspects of astrology.

87. *Cat. cod. astr.*, 12 vols. (1889–1953): the most important collection of *astrologumena*. Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. I. *L'astrologie et les sciences occultes* (1940) publishes material not collected in *Cat. cod. astr.*

88. Neugebauer, O./van Hoesen, H. B., *Greek Horoscopes* (1959): the standard collection of the most important extant ancient horoscopes.

ICONOGRAPHICAL DOCUMENTS

88a. For coins and gems showing the capricornus of Augustus see Weiss, C., «Virgo, Capricorn und Taurus. Zur Deutung augusteischer Symbolgemmen», *JdI* 109 (1994) 353–369.

88b. For representations of other horoscopes in early imperial art see Weiss *o.c. passim* and Simon, E., «Die drei Horoskope der Gemma Augustea», *QuadTic* 15 (1986) 176–196 = *Ausgewählte Schr.* II (1998) 207–215.

KOCKU VON STUCKRAD

C. Géographie des sanctuaires oraculaires dans l'Orient romain

Un recensement systématique n'entrait pas dans le cadre de cette rubrique, qu'il s'agisse non seulement des grands sanctuaires, mais surtout de la multitude de petits oracles locaux attestés dans les œuvres littéraires et mieux encore dans les inscriptions. En conséquence, trois éclairages régionaux ont été choisis pour donner un aperçu de cette variété. Pour l'Égypte, outre Bouché-Leclercq 1, III 377–395, on pourra consulter Frankfurter, D., *Religion in Roman Egypt* (1998) 145–197; Dunand, F., «La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos» et Traunecker, C., «L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temples», dans Heintz, 65–84 et 35–54.

NICOLE BELAYCHE

1. En Grèce (Achaïe et Macédoine)

Si les oracles ont été ruinés durant les guerres hellénistiques sans fin, ils ne sont pas pour autant en déclin, ou bien il faut s'entendre sur le terme «déclin» (Levin). L'idée est issue d'une image biaisée des *manteia*, dont on veut faire un des moteurs politiques des «siècles d'or». Cette activité «politique» (souvent relatée *post eventum*) a reçu toute la faveur des sources littéraires et épigraphiques et a donc occulté la majorité des interrogations banales et privées (Fontenrose, *Oracle*; Fontenrose 1988, 177–244; Parke, *Oracles of Zeus* 259–273). Paradoxalement, cette idée vient surtout de Plutarque, dont les *Vies* regorgent d'interventions delphiques décisives, mais qui devait aussi expliquer pourquoi désormais Apollon répondait, en prose, à des questions avant tout personnelles (*de def. or.* 413b; *de E ap. Delph.* 5, 386c; *de Pyth. or.* 26, 407c–d; 28, 408b–c; voir aussi **III.D.3**).

Privés de la publicité des consultations officielles, et de l'argent qui en résultait, les oracles retrouvent néanmoins, dès que le calme se rétablit, leurs fonctions immémoriales. Celles-ci s'adaptent à une conjoncture indéniablement moins favorable qu'à la période classique et marquée par la dépopulation déjà soulignée par Plutarque (*de def. or.*). La concurrence de Claros, Didymes, ou même Daphné d'Antioche (*cf.* **III.C.2–3**), sans compter l'importance grandissante de l'astrologie (*cf.* **III.B.3**), était grande. Rien n'atteste à l'époque romaine la survie oraculaire de Dodone ou d'Olympie, dont les jeux se perpétuent. À Delphes, l'intérêt tout relatif porté par certains Flaviens et Antonins prouve l'importance de l'institution, consacrée par son ancienneté, et la volonté d'entretenir des bâtiments désormais trop coûteux pour un sanctuaire privé de ses donateurs habituels (Jacquemin 74–79). Mais il n'implique pas un «renouveau» religieux, corrélat logique d'un «déclin». De même les écrits de Plutarque sur la nature mantique de l'oracle, dont le nombre tient aux hasards trompeurs de la conservation des textes, ne doivent pas faire sous-estimer la disparition de la littérature hellénistique. Cela n'enlève rien à la qualité remarquable de l'esprit d'enquête médioplatonicien sur la nature de la révélation.

Les petits oracles où officiait un prophète avaient disparu, malmenés dès le V^e^ s. par ceux qui offraient un contact sans intermédiaire avec le dieu: la diffusion de l'oniromancie d'Asclépios le prouve assez. La consultation de Trophonios, de loin la mieux connue du monde grec grâce à Plutarque et Pausanias (**89–90**) est la plus révélatrice. Dieu, mortel devenu immortel, héros ou *daimôn*, Trophonios est d'abord un maître du passage dans l'au-delà. Son rituel, dont il passait lui-même pour l'instigateur, semble avoir provoqué la déstabilisation du psychisme et du corps (bains glacés, abstinences, peur, conditionnement religieux, etc.). Celle-ci aurait culminé, dans l'*adyton*, en une perte de conscience accompagnée d'un rêve ou d'une «transe», que les Grecs vivaient comme une échappée de l'âme hors du corps et qui menait à la vision directe de la divinité. Ces conceptions déjà classiques, puis analysées en détail entre autres par le Lycée, se systématisent au début de notre ère quand apparaît, tous azimuts, la volonté compulsive d'union personnelle à la divinité (*cf.* aussi le médio/néoplatonisme, l'hermétisme et les papyrus magiques) (Bonnechère; *cf.* ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.C.6).

Certains oracles à contact direct ont été rapprochés des mystères, qui ouvraient à une union intime analogue (Graf). Par exemple, Asclépios, Trophonios, Amphiaraos ou Amphilochos sont, chez les auteurs antonins (avec des antécédents plus anciens), joints aux fondateurs mythiques d'Éleusis, Orphée et Musée, et aussi à Dionysos, voire Héraclès, dont le lien mystérique n'est plus à démontrer. On les crédite même d'*orgia* (Philon *ad Gaium* 78), ou de *mysteria*, sans qu'il faille les voir comme des cultes à mystères au sens strict, mais bien comme des cultes dont les rites préparatoires et le mode de contact avec la divinité étaient proches et perçus comme tels (Bonnechère; voir aussi **I.D**).

La fin des oracles est liée à la montée du christianisme, mais aussi à l'évolution de la pensée païenne (*cf.* **III.E**). En gros, tous les sanctuaires ont cessé de fonctionner au IV^e^ s., sans doute avant même les lois impériales prochrétiennes proscrivant le paganisme. Même les plus fameux *Asclépieia* chutent, comme Épidaure, riche encore au II^e^ s. (Tomlinson). La question de la continuité avec la religion chrétienne est matière à débats animés (Gregory).

BIBLIOGRAPHIE (privilégiant les sources): Bonnechère, P., *Trophonios de Lébadée* (2003); Fontenrose, *Oracle*; Fontenrose (1988); Gregory, T. E., «The Survival of Paganism in Christian Greece», *AJPh* 107 (1986) 229–242; Jacquemin, A., *Offrandes monumentales à Delphes* (1999); Levin; Parke, *Oracles of Zeus*; Tomlinson, R. A., *Epidauros* (1983).

SOURCES LITTÉRAIRES

89. Plut. *de gen.* 21–22, 590b–592e: «Descendu dans l'oracle, il se trouva plongé dans d'épaisses ténèbres. Ensuite, ayant prié, il resta longtemps sans pouvoir discerner avec exactitude s'il était éveillé ou s'il rêvait...». Après la révélation par fusion de l'âme à l'air, «il perdit connaissance et toute conscience de ce qui lui arrivait. Peu après, émergeant, il vit qu'il reposait près de l'entrée du *Trophonion*, là même où il s'était étendu au début».

90. Paus. 9, 39–40: au consultant soudain «aspiré» dans l'*adyton* (réellement ou psychiquement?), «la façon dont sont révélés les événements à venir n'est pas unique (...) mais en quelque sorte l'un voit et l'autre entend». Le pèlerin est ensuite installé sur le trône de Mémoire par les prêtres, qui «l'interrogent sur ce qu'il a vu et aussi ce qu'il a appris».

PIERRE BONNECHÈRE

2. En Asie Mineure

De nombreux sanctuaires oraculaires ont continué à fonctionner au moins jusqu'au début du IV^e^ s. ap. J.-C. Comme aux époques antérieures, ces institutions religieuses d'origine grecque ou indigène étaient le siège de diverses divinités (surtout Apollon) et pratiquaient différentes méthodes divinatoires (*cf.* ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.A et III.D).

Trois oracles connaissent un destin exceptionnel sous l'Empire: ceux d'Apollon à Claros et à Didymes, en activité depuis l'époque archaïque (*cf.* ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.C.3–4), et celui du héros Glykon à Abonotique (*cf.* **III.D.1**). Comme à Lébadée (*cf.* **III.C.1**), l'activité divinatoire y est accompagnée de rituels mystériques (Sfameni Gasparro, Graf). Les sources attestent une production massive d'oracles (**94**), qu'ils soient traditionnels ou appelés «théologiques» (*cf.* **III.E.2**), ainsi que la présence d'un personnel oraculaire varié (**92. 95**; Busine). Ce renouveau impressionnant contredit l'opinion commune d'un déclin des oracles à cette époque, souvent expliqué par une prétendue perte d'intérêt pour le politique.

Les sanctuaires oraculaires bénéficient alors de grands travaux édilitaires, souvent menés sous le patronage des empereurs, qui en modifient considérablement le paysage architectural (**98–99**). La clientèle des oracles compte de nombreux Romains, notamment des colons et des représentants de l'autorité (**91. 93. 95**), parfois honorés d'une statue dans le sanctuaire lui-même. À Claros, le culte impérial est organisé dans le temple oraculaire, qui accueille la statue de l'empereur aux côtés de celle du dieu (de la Genière, Ferrary). L'expansion géographique des zones d'influence des oracles d'Abonotique et de Claros est exceptionnelle, gagnant Rome et même les frontières occidentales de l'Empire (**96–97**).

Les centres oraculaires ont joué un rôle dans la répression contre les chrétiens, comme en témoignent, à Didymes, la diffusion d'oracles antichrétiens et la consultation de l'oracle par Dioclétien en 303, juste avant de mener la Grande Persécution (**93**; Simmons; DePalma Digeser). Par la suite, les sites oraculaires seront toutefois réinvestis par le culte chrétien (Athanassiadi; Nissen; *cf.* aussi **III.E.3**).

BIBLIOGRAPHIE: Athanassiadi, P., «The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi», *Delt. Christ. Arch. Eterias* 15 (1989–1990) 271–278; Buresch; Busine, A., «The Officials of Oracular Sanctuaries in Roman Asia Minor», *ARG* (sous presse); Busine, A., *Paroles d'Apollon*, *RGRW* (à paraître); Curnow, T., *The Oracles of the Ancient World* (2004) 121–153; DePalma Digeser, E., «An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution», *ClPh* 99 (2004) 57–77; Ferrary, J.-L., «Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur des Romains», *BCH* 124 (2000) 331–376; Fontenrose (1988); de la Genière, J., «Inizio della romanizzazione a Claros», dans *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, *Labirinti* 3 (1993) 69–79; *ead.*, «Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles», *REA* 100 (1998) 235–268; Graf; Levin; Merkelbach/Stauber [voir **94**]; Nissen, C., «Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos», *Kernos* 14 (2001) 111–131; Parke; Robert, L., «L'oracle de Claros», dans *La civilisation grecque de l'Antiquité à nos jours* (1967) 306–312; Robinson, Th. L., *Theological Oracles and the Sanctuaries of Claros and Didyma*, Diss. Harvard (1981); Sfameni Gasparro 1; Simmons, M. B., «The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian», dans *12th Int. Conf. on Patristic Studies. Studia Patristica* 31 (1997) 349–356.

SOURCES LITTÉRAIRES

91. Tac. *ann.* 2, 54: Germanicus à Claros.

92. Iamb. *myst.* 3, 11 (Busine, A., *Kernos* 15 [2002] 187–198).

93. Lact. *mort. pers.* 11: Dioclétien à Didymes: «ce dieu répondit en ennemi de la religion divine (*respondit ille ut divinae religionis inimicus*)».

SOURCES ÉPIGRAPHIQUES

94. Merkelbach, R./Stauber, J., «Die Orakel des Apollon von Klaros», *EpAnat* 27 (1996) 1–53.

95. Macridy, Th., *OeJh* 8 (1905) 168 n° IV 2: délégation de colons d'Iconion gravée à Claros, précédée de la mention du personnel sacerdotal de l'oracle (prêtre, prophète, thespiode, secrétaires).

96. Mitchell, St., *AnatSt* 53 (2003) 151–155 n° 13: Pisidie (Turquie). «Aux dieux et aux déesses, selon l'interprétation de l'oracle de l'Apollon de Claros (ἀπὸ ἐξηγήσεως χρησμοῦ Ἀπόλλωνος Κλαρίου)».

97. Euzennat, M., *AntAfr* 10 (1976) 63–68; *SEG* 26 (1976) 1290; *AEpigr* (1976) 782; *IAM* II 344; Letta, C., *StClOr* 39 (1989) 265–280: Volubilis (Maroc). «Aux dieux et aux déesses, selon l'interprétation de l'oracle de l'Apollon de Claros (*secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis*)».

SOURCES ARCHÉOLOGIQUES

98.* Temple d'Apollon à Claros: détail de l'*adyton* souterrain où avait lieu l'inspiration divine, auquel menait un labyrinthe. Plan du sanctuaire: ci-dessus, Mantik in Griechenland **286•**.

99.* Temple d'Apollon à Didymes: détail de l'*adyton* où avait lieu l'inspiration divine, auquel menait un escalier monumental.

AUDE BUSINE

3. En Syrie

Certains dieux d'origine orientale ou d'importation gréco-romaine – parfois assimilés – ont eu une vocation oraculaire. Quelques grands oracles syriens ont joui d'une réputation «internationale»: Jupiter Héliopolitain de Baalbek, Apollon Daphnaios d'Antioche, Zeus Bêlos d'Apamée, ou encore la triade (Hadad-Apollon-Atargatis) de Hiérapolis.

Pour le panthéon gréco-romain, les principaux dieux oraculaires sont Jupiter/Zeus et Apollon. Ils sont honorés comme tels à Daphné et à Apamée, fondations séleucides, ou assimilés à des dieux araméens: Jupiter l'est à Hadad, dieu de l'orage et de la pluie, à Damas (Jupiter Damascenus) ou à Baalbek-Héliopolis, où il devient Jupiter Héliopolitain. Les grandes divinités orientales sont Bel (assimilé au Marduk babylonien), Yarhibol, le dieu de la source Efqa, à Palmyre, et surtout Atargatis, la Dea Syria importée à Rome. Une autre déesse joue un rôle de premier plan: Astarté assimilée à Aphrodite (elle-même d'origine chypriote) et vénérée à Aphaca aux sources du Nahr Ibrahim, au-dessus de Byblos. Les dieux-montagnes du panthéon syrien (honorés dans des hauts-lieux) peuvent aussi détenir une fonction oraculaire, tel Zeus Kasios vénéré sur ce mont de Syrie du Nord.

La plupart des modes divinatoires attestés en Syrie romaine relèvent de la «divination inductive», procédant de l'observation de signes «divins». Deux méthodes sont particulièrement en faveur: l'hydromancie et l'idolomancie (mouvement et parole des statues). À Daphné, le souffle (*pneuma*) et le mouvement de l'eau de Castalie seraient les vecteurs de la volonté divine (Nonnos, *PG* 35, 1045). Cette dernière peut aussi être révélée par des objets plongés dans l'eau sacrée, selon qu'ils flottent ou s'enfoncent (**100**). Quant aux statues, vénérées lors des processions, elles bougent d'elles-mêmes, animées par le dieu qui dicte ainsi sa réponse (**101**), comme dans les oracles égyptiens traditionnels (Frankfurter). Les aménagements proprement «oraculaires» sont mal connus, mais la source Castalie (Daphné) est représentée au-dessus d'un bassin semi-circulaire sur la mosaïque de Yakto (Cabouret) et le lac (*limnè*) qui jouxtait le temple d'Aphrodite à Aphaca est évoqué par Zosime (**100**). Les temples eux-mêmes offrent, derrière une façade gréco-romaine, des dispositions et éléments fonctionnels de type oriental (temple de Bel à Palmyre aux deux *thalamoi* pour les statues). L'oniromancie est attestée par les textes, mais aucun vestige ne peut témoigner de rituels d'incubation; de même la divination par les animaux inspirés ou animaux guides, signalée par des traditions légendaires et des textes tardifs (Séleucos guidé vers le site d'Antioche par l'aigle de Zeus). Un type original de mantique est la divination par l'alphabet: observation de lettres sur un trépied (accessoire avec des représentations d'Hécate) censées révéler un nom (**102**). Enfin, le recours à l'astrologie est spécifique des modes divinatoires syriens: les grands dieux orientaux (Hadad, Bel) sont des dieux cosmiques, maîtres du destin de chaque homme inscrit dans le mouvement des astres. Zeus Bêlos est qualifié de «guide» et «pilote de la Fortune». Symboles astraux et zodiaques sont très étroitement associés à la divination (*cf.* le plafond du *thalamos* nord du temple de Bel à Palmyre). La représentation de Tyché-Fortuna sur le socle de l'idole du Jupiter héliopolitain souligne ce rapport au destin (voir **III.B.3**).

La «divination inspirée» est moins attestée; quoiqu'il existe en Syrie des temples à *adyton* (temple dit de «Bacchus» à Baalbek, temple de Niha, plusieurs temples de la montagne libanaise), rien n'indique que ce «saint des saints» possède une quelconque vocation oraculaire (sauf peut-être à Apamée pour l'éventuel *adyton* au fond de la cella; Balty). Seuls les prêtres d'Atargatis, les Galles, peuvent illustrer la plongée, après des danses frénétiques, en un état extatique (*enthousiasmos*) qui leur permet de proférer des prédictions (**103**).

Des exigences de pureté rituelle des consultants et des servants (prêtres porteurs des statues, prophètes et exégètes, astrologues) s'imposaient pour assurer l'efficience des rituels de consultation, assortis d'offrandes propitiatoires. La réputation des grands oracles syriens, auréolée du prestige de la divination mésopotamienne, explique le succès de cultes comme celui d'Atargatis. Il justifie aussi l'intérêt de certains empereurs pour qui rien ne se pouvait entreprendre en Orient sans le secours de ses dieux: outre Vespasien, Trajan consulta Zeus héliopolitain pour son expédition parthique (**69**) et Hadrien, Septime Sévère et Macrin le Zeus d'Apamée (Balty 1981). Hadrien apprit de la source Castalie son destin impérial, puis, devenu empereur, la fit murer de peur qu'elle ne livrât la même prédiction au premier prétendant venu. En 362, Julien ne négligea aucun oracle, du Zeus Kasios à l'Apollon de Daphné, dont la statue resta pourtant «muette» à ses appels. Les oracles s'étaient tus (**104**): le temple de Daphné brûla en 362, et en 386–388 l'évêque Marcel «extirpait la superstition» en faisant détruire celui de Zeus Bêlos à Apamée.

BIBLIOGRAPHIE: Balty, J., «L'oracle d'Apamée», *AntCl* 50 (1981) 5–14; *ead.*, «Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée», *Topoi* 7/2 (1997) 791–797; Cabouret, B., «Un exemple d'hydromancie: l'oracle de la source Castalie à Daphné près d'Antioche», dans *Eukrata, Mél. C. Vatin* (1994) 95–104; Hajjar, Y., «Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine», dans *ANRW* II 18.4 (1990) 2236–2320; *id.*, *La Triade d'Héliopolis-Baalbek*, *EPRO* 59 (1977).

SOURCES LITTÉRAIRES

100. Zos. 1, 58, 2–3: à Aphaca les consultants d'Aphrodite jettent dans l'eau des objets en métal précieux ou des tissus.

101. (= II 5 Images de culte **601**) Macr. *Sat.* 1, 23, 10–21: à Héliopolis-Baalbek, les porteurs de la statue de Jupiter sont «dirigés par le dieu». – Lukian, *Syr. d.* 36: à Hiérapolis.

102. Amm. 29, 1, 25–32: à Antioche, en 371, un groupe de païens usa de la pratique «magico-divinatoire» par l'alphabet – interdite – pour connaître le nom du successeur de Valens. *Cf.* Donnay, G., «Instruments divinatoires d'époque romaine», dans Balty, J. (éd.), *Apamée de Syrie: bilan des recherches archéologiques 1973–1979* (1984) 203–210 pls. 65, 1–2; 66, 3.

103. Apul. *met.* 8, 27–29.

104. Greg. Naz. *or.* 5 (*in Iulian.* 2), 32: «De nouveau, la fontaine Castalie a été réduite au silence et elle se tait; l'eau ne rend plus d'oracle: on se moque d'elle».

BERNADETTE CABOURET

D. Divination et pluralité religieuse

1. Gründung eines Orakels: die Schlange Glykon

Glykon, ein Orakelgott, wurde ab Mitte des 2. Jh. n. Chr. in der paphlagonischen Hafenstadt Abonuteichos (Teilprovinz Pontus) kultisch verehrt. Der Gott hat einen schlangengestaltigen Körper und einen Kopf, der laut der einzigen schriftlichen Quelle (**107**; Lukian. *Alex.* 16. 18) menschliche Züge trägt, während er nach den numismatischen und skulpturalen Zeugnissen eher die Form eines Hunde-, Löwen-, Schafs- oder Ziegenkopfes hat (**116–120**).

Lukian beschreibt in der wahrscheinlich nach 180 n. Chr. verfaßten Schrift *Alexander oder der Lügenprophet* das Leben des Alexander, des Kultgründers und ersten Propheten Glykons, und geht in ihr im Detail auf die Entwicklungsstadien des Kultes ein. Der epikureisch argumentierende Ich-Erzähler 'Lukian' demaskiert mit der Autorität eines Augenzeugen, der Alexander in Abonuteichos aufgesucht und unter Lebensgefahr vor aller Augen gedemütigt hat, den Gott als eine Erfindung seines Propheten und den Kult als dessen Schöpfung. Die satirische Schrift, die Züge des *bios* eines heiligen Mannes aufweist und in der Tradition genereller Orakelkritik steht (Elm), stellt den jungen Alexander als einen wandernden Magier und Schüler eines Arztes dar, der seinerseits Schüler des Neupythagoreers Apollonios von Tyana war. Bei einem Aufenthalt in Makedonien nimmt Alexander, so Lukian, eine Hausschlange an sich mit der Absicht, sie zu einem Orakelgott zu machen und kündigt mit Hilfe von im Apollonheiligtum in Kalchedon vergrabenen Bronzetafeln die Ankunft des Apollon und Asklepios in Pontus an (**105**). In seiner Heimatstadt Abonuteichos findet Alexander später in Tempelfundamenten ein Gänseei, aus dem er den Schlangengott schlüpfen läßt (**108**). Lukians Schilderung knüpft hier an typische Elemente der Darstellung von Kulttranslationen im Asklepioskult an.

Im Zuge des Ausbaus des Orakelkultes werden neben dem Beantworten versiegelter Orakelanfragen auch das autophone Orakeln des Glykon (**110**) und nach dem Vorbild von Eleusis Mysterienfeste eingeführt (**113**). Deren Aufforderung, «hinaus die Christianer, hinaus die Epikureer» (Lukian. *Alex.* 38), ist aufgrund der Erwähnung der Christen berühmt geworden. In Mysterienspielen werden die Genealogie des Gottes und seine Epiphanie in Abonuteichos szenisch aufgeführt. Der Orakel- und Heilkult gewinnt nach der Schilderung des Lukian schnell Anhänger, zunächst in Bithynien und Pontus und den angrenzenden Provinzen, dann aber auch in Rom (**111**). Glykon habe Marc Aurel ein Orakel zum Ausgang der Markomannenkriege gegeben und die in Zeiten der Pest verkündeten Orakel seien weithin verbreitet gewesen (**114. 112**). Die Umbenennung von Abonuteichos in Ionopolis (spätestens 169 n. Chr.) wird von Lukian auf Bemühungen Alexanders zurückgeführt (**115**).

Die numismatischen Zeugnisse beginnen unter Antoninus Pius und enden unter Trebonianus Gallus (251–253). Die in Abonuteichos vorausgehende Münzprägung läßt vermuten, daß der Glykonkult an einen bestehenden Kult des Asklepios und Hygieias anknüpfte. Statuen und Statuetten (**119. 120**), die dem Glykonkult zugeordnet werden können bzw. durch Inschriften eindeutig zuzuordnen sind, wurden in Rumänien und Athen gefunden.

Die Schrift des Lukian, die als indirekte Kritik an dem im 2. Jh. florierenden kleinasiatischen Orakelwesen zu verstehen ist, wurde in der religionsgeschichtlichen Forschung zum Teil zu wörtlich genommen. Insbesondere im Zuge der Publikationen von L. Robert hat man aus dem Glykonkult wohl zu Unrecht einen der erfolgreichsten neugegründeten paganen Kulte der Kaiserzeit gemacht (Robert). Sein Erfolg wird auf die neuartige Zusammenfügung von Elementen zeitgenössischer Kulte von großer Beliebtheit zurückgeführt. Neben dem des Asklepios sind u.a. orientalisierende Kulte, magische Praktiken, die Gnosis und theologische Orakelsprüche mit dem Glykonkult in Verbindung gebracht worden (Eitrem; Sfameni Gasparro).

BIBLIOGRAPHIE: Bompaire, J., *Lucien écrivain. Imitation et création* (1958); Branham, B. R., «The Comic as Critic. Revenging Epicurus. A Study of Lucian's Art of Comic Narrative», *ClAnt* 3 (1984) 143–165; Caster, M., *Commentaires sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien* (1938); Cumont, F., «Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au II^e siècle de notre ère», *Mém. couronnés par l'Acad. royale de Belgique* 40 (1887); *id.*, «Alexandre d'Abonotichos et le Néo-Pythagorisme», *RHR* 86 (1922) 202–210; Eitrem (1947) 73–86; Elm, D., «Die Inszenierung des Betrugs und seiner Entlarvung. Divination und ihre Kritiker in Lukians 'Alexander oder der Lügenprophet'», in Elm, D./Rüpke, J./Waldner, K. (Hsg.): *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*

(2005); Hall, J., *Lucian's Satire* (1981); Jones, C. P., *Culture and Society in Lucian* (1986); Robert, L., *À travers l'Asie Mineure* (1980) 393–421; *id.*, «Le serpent Glycon d'Abonouteichos à Athènes», *CRAI* (1981) 513–530; Sfameni Gasparro, G., «Alessandro di Abonutico, lo 'pseudo-profeta' ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri», in *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* (1999) 275–305; Victor, U., *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, *RGRW* 132 (1997).

LITERARISCHE QUELLEN

105. Lukian. *Alex.* 10: Bronzetafeln, die im Apollheiligtum in Chalkedon vergraben werden.

106. 11: Alexanders Einzug in die Stadt Abonuteichos.

107. 12: «Schon lange lag der leinene Kopf einer Schlange bereit, der recht menschenähnliche Züge aufwies, bemalt, sehr geschickt gestaltet, indem er mit Hilfe von Pferdehaaren den Mund öffnete und wieder schloß, und eine Zunge, gespalten und schwarz wie die einer Schlange schnellte heraus, ebenfalls von Haaren bewegt. Die Schlange aus Pella war schon vorher bereit und wurde im Haus gehalten, um im passenden Augenblick in Erscheinung zu treten [...]» (Übers. U. Victor).

108. 13. 14: Epiphanie Glykons.

109. 15: «Alexander hatte sich [den Körper jenes Asklepios aus Pella] um den Nacken geschlungen, während sein Schwanz sich außerhalb befand, denn er war so groß, daß er ihm die Brust bedeckte und ein Teil noch am Boden lag. Nur den Kopf versteckte er unter seiner Achsel [...] und ließ den Kopf aus Leinen auf einer Seite seines Bartes hervorsehen, so daß er ganz und gar den Eindruck eines wirklichen Kopfes der Schlange machte.» (Übers. U. Victor).

110. 26: Einführung der autophonen Orakel.

111. 30: Verbreitung des Ruhmes des Orakels innerhalb der Grenzen Joniens, Kilikiens, Paphlagoniens und Galatiens sowie in Rom, Rutilianus wird ein Anhänger des Orakels.

112. 36: Pestorakel.

113. 38: Einrichtung des Mysterienfestes.

114. 48: Orakel während des Markomannenkrieges.

115. 58: «Für eine besondere Dreistigkeit Alexanders muß man halten, daß er durch eine Eingabe an den Kaiser erreichte, Abonuteichos in Ionopolis umzubenennen und eine neue Münze zu schlagen, deren einen Seite das Bild Glykons, der anderen das Bild Alexanders aufgeprägt war, und zwar mit den Priesterbinden seines Großvaters Asklepios und der berühmten Sichel des Perseus, seines Ahnherrn mütterlicherseits.» (Übers. U. Victor).

BILDZEUGNISSE

116.117.* 118.* (= *LIMC* IV Glykon **6*.7*.8***) Münzen, AE, Abonuteichos bzw. Ionopolis, Antoninus Pius (161–180), L. Verus (161–169), Geta (211–212). – *Rs.* Glykon im Profil, Umschrift: Glykon.

Votiv- bzw. Kultstatuen

119.* (= *LIMC* IV Glykon **1***) Statue, Marmor. Constanța, Arch. Mus. 2003. Aus Constanța (ant. Tomis), 1963 in einer Grube mit 24 Kultgegenständen rituell begraben gefunden. – 2. Jh. n. Chr. – Gewundener Schlangenkörper mit einer Länge von 4,67 m, Kopf ähnelt dem eines Hundes bzw. Schafes, hat langes, wallendes Haar und große menschliche Ohren.

120.* (= *LIMC* IV Glykon **3***) Bronzestatuette. Boston, MFA 03.986. Vielleicht aus Athen. – 2./3. Jh. n. Chr.

DOROTHEE ELM

2. Aelius Aristide et la divination

L'orateur du II^e^ s. ap. J.-C. attache une grande importance à la divination et aux oracles, qui apparaissent fréquemment dans son œuvre (**121**). Il fait allusion à la vogue que connaissaient les oracles de son temps, en citant le sanctuaire de Claros pris d'assaut par les consultants affolés au moment d'une série de séismes (49, 38), et il remarque, après Plutarque (*de Pyth. or.*), que beaucoup d'oracles sont rendus en prose (45, 7); voir aussi **III.C.1** et **III.D.3**.

Dans ses hymnes, il signale les rapports existant entre chaque dieu auquel il s'adresse et les oracles d'Apollon (37, 22; 40, 10; 43, 25). Dans ses éloges de cités, il fait état d'oracles rendus en l'honneur des différentes cités louées (1, 37. 167. 399; 20, 1; 27, 5). Aux yeux de l'orateur encomiastique et de son public, les oracles constituent une manifestation de la faveur divine et donc un titre de gloire. Ils constituent également un élément du patrimoine hellénique, ce qui amène Aristide à citer çà et là de célèbres oracles et devins d'autrefois (5, 40; 28, 9. 48; 45, 3). Les poètes Homère et Hésiode sont considérés comme ayant possédé des facultés divinatoires (3, 473. 626; 20, 8; 26, 106). Aristide développe particulièrement le cas de l'oracle delphique rendu à Thémistocle avant la bataille de Salamine, qui fait apparaître la sollicitude d'Apollon pour Athènes ainsi que l'intelligence dont Thémistocle fit preuve en interprétant correctement, seul contre tous (et contre les devins patentés), un message ambigu (3, 234–236. 310–324); voir aussi ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.C.1.

Une mention spéciale est réservée aux «eaux mantiques» (ὕδατα μαντικά), qui donnent la faculté de divination à ceux qui les boivent (1, 46; 39, 15); voir aussi ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.A.4.

Dans le discours intitulé *Défense de la rhétorique en réponse à Platon*, Aristide conduit une réflexion théorique sur la divination dans le cadre d'une discussion sur le statut de la rhétorique. En admettant, avec Platon, que la rhétorique ne soit pas un art, il ne s'ensuit pas – dit Aristide – qu'elle soit méprisable pour autant. Une activité peut, sans être un art, être bonne, même très bonne: à preuve, la divination. Aristide expose alors sa conception de la divination, qu'il considère comme relevant d'une inspiration divine et comme étant la source de toutes sortes de bienfaits pour les hommes, exemples à l'appui (2, 32–46). Il note que

Platon lui-même a reconnu à la divination le statut de «délire» (μανία, 2, 50–60) et qu'il a fait grand cas de l'oracle rendu à Delphes à propos de Socrate (2, 78–83). Plus loin, il précise sa conception du mécanisme de l'inspiration prophétique en soulignant que les devins ne prédisent pas l'avenir en vertu d'un savoir, car la connaissance des événements futurs appartient aux dieux, mais en vertu d'une capacité de «conjecturer» (στοχάζεσθαι, εἰκάζειν) à propos de ce qui sera (2, 163–170).

La conception aristidienne de la divination et des oracles se caractérise par une foi sans réserve et par l'insistance sur le phénomène de l'inspiration. Une telle conception n'est pas seulement théorique, rhétorique et philosophique. Elle s'accorde et fait système avec une expérience oniromantique vécue au quotidien, sur laquelle l'auteur nous renseigne dans son ouvrage autobiographique intitulé *Discours sacrés* (Behr). Valétudinaire et dévot, Aristide, tout au long de sa vie, reçut des révélations et des injonctions que les dieux (Asclépios en particulier, mais aussi Sarapis, Isis...) lui communiquaient pendant ses rêves. A plusieurs reprises, il indique que ces communications sont pour lui des «oracles» (χρησμοί, 49, 37; 50, 76. 97; 51, 21). Tel est le cas, notamment, de la «prédiction» (χρησμῳδία, πρόρρησις) par laquelle Asclépios l'informa du nombre d'années qu'il lui restait à vivre (48, 24. 37. 45). Aristide voyait également des devins lui apparaître pendant son sommeil (47, 54; 51, 20) et il participa, en songe, à une opération d'extispicine effectuée sur le corps d'une jeune fille morte (51, 23). Le journal intime qu'il tenait, et qui est à la base des *Discours sacrés*, contenait la transcription de nombreux oracles et prédictions reçus en songe et soigneusement consignés par l'auteur (48, 8). Des membres de son entourage, comme ses nourriciers Zosime et Epagathos, partagèrent des expériences analogues à la sienne (49, 12; 50, 54). Guidé par les dieux, qui lui suggéraient et des remèdes et des discours, Aelius Aristide n'hésite pas à se comparer lui-même à la Pythie (28, 103) et à un «devin inspiré» (θεόμαντις, 2, 67).

BIBLIOGRAPHIE: Behr, C. A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (1968) 152–153; Bouché-Leclercq 1, III 299–307; Boulanger, A., *Aelius Aristide* (1923) 206–209; Pernot, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (1993) II 699–700. 715; *id.*, «Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les *Discours platoniciens* d'Aelius Aristide», dans Dixsaut, M. (éd.), *Contre Platon* (1993) I 315–338; *id.*, «Les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique», *Atti dell'Acc. Pontaniana* 51 (2002) 369–383; Sfameni Gasparro 1, 205–211.

SOURCES LITTÉRAIRES

121. Trad.: Behr, C. A., *P. Aelius Aristides, The Complete Works* I–II (1986 et 1981).

LAURENT PERNOT

3. Plutarque et la divination

On ne peut séparer la réflexion de Plutarque sur la divination de son expérience d'une trentaine d'années comme prêtre d'Apollon à Delphes, au tournant du II^e^ s. ap. J.-C., une période de renaissance du sanctuaire qui culmine avec l'évergésie d'Hadrien (124–125, *de Pyth. or.* 409b–c). Prêtre, Plutarque est un des responsables de la gestion du sanctuaire, dont le financement lui incombe en partie. Au plan *rituel*, il préside «aux processions, aux chœurs et aux sacrifices» (792f), notamment (avec les *hosioi*), avant toute consultation de l'oracle, au sacrifice préliminaire qui détermine, par les tremblements de la victime, si le dieu est disposé à répondre (437a–b). C'est un rite dont il a pu mesurer les enjeux: peu avant son entrée en fonction, une pythie est morte pour avoir été contrainte de descendre dans l'*adyton* malgré des signes négatifs (438b). L'approche plutarchéenne de la mantique est indissolublement celle d'un «sophiste» accompli, d'un notable revenu dans sa cité natale et désormais en charge d'un oracle que son prestige égale au passé hellénique, et celle d'un *acteur* du processus oraculaire, témoin direct de son fonctionnement et gardien de la mémoire delphique. Il faut partir de cette connaissance intime pour évaluer la portée de son témoignage (irréductible à une élaboration «littéraire» sur la pythie), juger de l'évolution théologique de sa pensée, ou comprendre selon quelles problématiques il mobilise et discute lieux rhétoriques (ex.: le *pneuma* delphique) et théories philosophiques de la divination. À côté des dialogues systématiquement sollicités (*Sur la disparition des oracles*, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*), les titres et fragments des livres perdus (*Recueil d'oracles*, *Sur la descente dans l'antre de Trophonios*, *Sur la mantique*, *Sur l'utilité de connaître l'avenir*) et les notations éparses à travers le corpus attestent l'étendue des recherches historiques et théoriques de Plutarque.

L'œuvre est une source privilégiée, tant du point de vue des faits que d'une herméneutique interne à la culture grecque, pour la connaissance des réponses oraculaires, de la mantique par les rêves (dans les *Vies*, entre Grèce et Rome, Stoffel 340–390), des prodiges, des problèmes d'interprétation des signes, des sibylles (*cf.* aussi **III.E.3**) et des modalités de l'inspiration apollinienne. Signalons, pour l'enthousiasme de la pythie, les analyses peu exploitées de l'*Érotikos* (759a–b. 763a) et l'attention du théologien aux puissances associées à Apollon dans le processus oraculaire (402c–d par ex., pour les Muses, παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας). S'interroger sur la raréfaction des oracles ou sur le mode désormais prosaïque des réponses d'Apollon, c'est, pour Plutarque, «rechercher la solution de contradictions apparentes et ne pas abandonner la piété ancestrale» (τὴν εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προΐεσθαι πίστιν, 402e. 435d. 756b). En rendant raison du processus oraculaire, le philosophe préserve l'ὁσιότης des deux *attitudes erronées* qui en éloignent, la superstition (objet d'un traité de jeunesse) et l'athéisme auquel conduit tout discours qui ébranle les fondements de la tradition (755b, τὰ ἀκίνητα κινεῖν), tant la position épicurienne

que, potentiellement, l'allégorèse stoïcienne. Évolution de la pensée de Plutarque ou différence de point de vue, le *de def. or.* explore les hypothèses sur un mode aporétique tandis que le *de Pyth. or.* propose une solution qui allie expérience du rite et conception platonicienne (conjonction d'une cause divine et d'une cause naturelle), en faisant écho à une théorie plus générale de la communication avec les dieux et de l'homme divin ou démonique (588c–589f. 593a–d, etc.).

Providence divine s'adaptant à la dépopulation de la Grèce, mortalité des *daimones* dont la médiation serait nécessaire au processus oraculaire, raréfaction du *pneuma*: autant d'explications partielles du déclin des oracles, qui interrogent le rapport des dieux avec leurs œuvres. L'impulsion du mouvement est le fait d'Apollon qui use de la pythie comme d'un instrument (*organon*) docile qui ne doit opposer aucune passion propre à l'action par laquelle «le dieu produit dans son âme les 'représentations' (φαντασίας) et la lumière qui éclairent l'avenir» (397b–c). Le dieu «signifie» (σημαίνει) la pensée divine que la pythie réfléchit comme la lune la lumière du soleil, en la formulant avec ses mots mortels, les signes constituant la matière de la divination (593d). Les spéculations les plus élaborées, entre production mythique et philosophie, renvoient à la pratique cultuelle: le corps de la première sibylle nourrit les victimes sacrificielles dont les entrailles produisent des signes mantiques (398c–d); mais, comme recherche de la vérité, elles surpassent en ὁσιότης purifications et prêtrises (351e). Ainsi, avec Plutarque, s'esquisse une figure de philosophe-prêtre qui sera décisive dans le platonisme de l'Antiquité tardive.

BIBLIOGRAPHIE: Babut, D., «La composition des *Dialogues pythiques* et le problème de leur unité», *JSav* 27 (1992) 189–234 (*Parerga* 457–504); Brenk, F. E., «The Dreams of Plutarch's *Lives*», *Latomus* 34 (1975) 336–349; Chirassi Colombo, I., «Pythia e Sybilla. I problemi dell'*atechnos mantike* in Plutarco», dans Gallo, I. (éd.), *Plutarco e la Religione* (1995) 429–447; Flacelière, R., «Plutarque et la Pythie», *REG* 56 (1943) 72–111; *id.*, «Le délire de la Pythie est-il une légende?», *REA* 52 (1950) 306–324; Opsomer, J., «Divination and Academic 'Scepticism' according to Plutarch», dans van der Stockt, L. (éd.), *Plutarchea Lovaniensia* (1996) 165–194; Santaniello, C., «Aspetti della demonologia plutarchea: Tra il *de defectu oraculorum* e altri scritti del corpus», dans *Plutarco e la Religione* (*o.c.*) 357–371; Sirinelli, J., *Plutarque* (2000); Stoffel, E., *La représentation de la religion romaine dans les Vies parallèles de Plutarque*, Thèse dact. Paris, EPHE (2004).

SOURCES LITTÉRAIRES

122. Plutarque et Delphes: *cf.* ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.C.1 pour un choix de textes relatifs au fonctionnement de l'oracle: **91–92. 95. 99** (périodicité des consultations et préséances), **114. 115** (rites préliminaires), **130** (*pneuma*), **171–175** (trépied), **226** (fontaine des Muses), **199. 257–260** (pythie: rites, inspiration), **235. 242–244. 248–251** (personnel oraculaire).

123. Plut. *de Pyth. or.* 397e–398c: essai d'explication des prodiges. Les offrandes de Delphes sont douées du pouvoir de se mouvoir et de donner des signes en relation avec la prescience du dieu; «aucune de leur partie n'est vide ni insensible; tout est plein de divinité (θειότης)».

124. Plut. *Alex.* 14, 8: la statue d'Orphée à Leibéthra se couvre de sueur. Débat sur le sens du prodige.

125. Plut. *de gen.* 593c–d: contrairement à l'art d'interpréter des signes, la mantique inspirée est le privilège de rares élus des dieux; 592c: les devins et les inspirés sont les hommes dont les âmes s'avèrent, dès la naissance, dociles à leur démon.

126. Plut. *Pel.* 21–22: lors de la bataille de Leuctres, un rêve ordonne à Pélopidas d'égorger une vierge rousse. Les devins débattent de l'opportunité ou de l'impiété d'un sacrifice humain. Une pouliche rousse s'arrête devant Pélopidas, un devin s'écrie: «voici la victime, heureux mortel».

127. Plut. *Them.* 13: lors de la bataille de Salamine, un devin ordonne à Thémistocle de sacrifier trois prisonniers perses. La foule contraint Thémistocle à accomplir le sacrifice.

DOMINIQUE JAILLARD

4. Le judaïsme rabbinique et la divination

Parmi ceux que l'opinion publique gréco-romaine créditait de pratiques divinatoires figuraient souvent les Juifs (*cf.* par ex. ci-dessus, Mantik in Griechenland **353**, et ci-dessous **III.E.3** [les sibylles]). Loin d'être fondée sur des épisodes bibliques divinatoires (par ex. la consultation nécromantique de la «sorcière» d'En-Dor, *I Sam.* 28), cette réputation se nourrissait tout à la fois de l'importance des calculs astronomiques pour le calendrier juif, des liens des Juifs avec la Babylonie – terre des mages chaldéens – et de l'existence de médecins juifs. Elle ne pouvait que se renforcer avec la place des références juives dans la littérature magique (par ex. les *nomina sacra*, **132**; *cf.* sect. **I.D**).

Pourtant, la position des rabbins face à la divination était plurivoque. En tant que pratique éminemment païenne, elle ne peut être que rejetée (*Shab* 67b, *PRi* 14, 9), sans que cette interdiction ait eu un caractère absolu. L'interrogation des «princes de l'huile» (pratique qui a des racines babyloniennes anciennes, Daiches 7–9) est autorisée, car les informations recueillies sont dénuées de valeur (*Sanh* 101a). La littérature rabbinique, qui se fonde sur la Bible (*Dt* 18, 10), distingue plusieurs types de divination interdite (*SDt* 171): (a) le *me'onen* (une sorte d'astrologue), (b) le *menaḥesh* plus empirique, attentif aux signes véhiculés par la vie quotidienne ou le monde animal (**128**), (c) le *qosem* qui a une démarche active (il «interroge» son bâton pour savoir s'il doit prendre ou non la route). L'interdit de la nécromancie (*Dt* 18, 11, *Sanh* 65a–b) recoupe celui de la divination, car le mort connaît les choses à venir (*Ber* 18b). Certains rabbins n'interdisent que la divination active (*Ḥul* 95b), autorisant plus ou moins l'observation des signes (*simanim*), la pratique de l'astrologie et d'autres modes de divination (par ex. le chant de certains oiseaux [**129**], la trajectoire d'un bac, ou un événement survenu après un mariage, une naissance ou la construction d'une maison [*Ḥul* 95b]). Quant à l'astrologie, malgré certaines réticences à l'appliquer aux Juifs, un grand nombre de rabbins croient en son efficacité (Charlesworth 185–188); certains consultent des astrologues (*Ber* 64a), voire pratiquent eux-mêmes l'astrologie (Neusner II 141; IV 330–331; etc.). Le *Traité de Shem* est un ouvrage astrologique rédigé en syriaque par un Juif (Mingana). Le judaïsme étant d'abord et surtout une religion du Livre, il n'est pas surprenant de retrouver chez les rabbins la bibliomancie (*Yom* 75b, *Ḥul* 95b) et l'interprétation du rêve comme «texte» à contenu divinatoire (Alexander 236). Un passage du Talmud (*Ber* 55a–57b) est un véritable traité d'interprétation des rêves: il précise la valeur divinatoire des objets, des couleurs, des aliments, des boissons, des organes du corps, etc., vus en rêve. Ces aspects se retrouvent dans l'oniromancie grecque (Alexander 231. 241–242; voir aussi ci-dessus, Mantik in Griechenland, sect. II.A.6).

Le rêve peut être interprété par les rabbins, mais il l'est aussi par un corps de spécialistes dont les relations avec les rabbins sont assez ambivalentes. Certains rabbins vont jusqu'à préconiser des rituels actifs de divination (**130**). Des tirages au sort ont lieu dans le Temple ou dans des maisons privées (*Shab* 23, 2, *Yom* 2, 2 et 4, 1). En revanche, «interroger par les sorts» serait interdit (*cf. Tos. Shab* 156a). Pour J. Neusner (II 147–149) peu de choses distinguent le rabbin du mage perse (**131**; Blau 46–47). Des ouvrages juifs de magie, corrélés de près avec la mystique de l'époque talmudique, présentent également des passages divinatoires. Dans le *Sefer ha-razim* (éd. Margalioth 71–72) et dans *Ḥarba de-Moshe*, la connaissance du nom des anges permet de les interroger sur les événements futurs (**132**; Swartz 48–49). Plusieurs écrits manifestent des préoccupations physiognomoniques parfois mêlées à des considérations astrologiques (Gruenwald; Scholem). La *geniza* du Caire contient aussi des matériaux qui touchent à la divination (Schäfer III 261–284). Malgré les tentatives de les interpréter dans ce sens (Rodwell; Schwab), les bols magiques à écriture araméenne ne semblent pas avoir de fonction divinatoire (Montgomery 40–41). On y trouve cependant le mot *pura* que l'on traduit par «bol» (Montgomery 161. 225), mais qui signifie le «sort». L'un des bols contient un texte de type exécratoire (**133**).

BIBLIOGRAPHIE: Alexander, P. S., «Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context», *Journal of Jewish Studies* 46 (1995) 230–248; Blau, L., *Das altjüdische Zauberwesen* (1914); Charlesworth, J. H., «Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls and Early Palestinian Synagogues», *HThR* 70 (1977) 183–200; Daiches, S., *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the Later Jewish Literature* (1913); Gruenwald, I., «Further Jewish Physiognomic and Chiromantic Fragments», *Tarbiz* 40 (1970–1971) 301–319; Mingana, A., «Some Early Judaeo-Christian Documents in the John Rylands Library», *Bull. of the John Rylands Library* 4 (1917–1918) 59–118; Montgomery, J. A., *Aramaic Incantations Texts from Nippur* (1913); Neusner, J., *A History of the Jews in Babylonia*, 5 vols. (1965–1970); Rodwell, J. M., «Remarks upon a Terra-Cotta Vase», *Transactions of the SBA* II (1873) 114–118; Schäfer, P./Shaked, S., *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* III (1999) et IV, uniquement sur la divination (à paraître); Scholem, G., «Ein Fragment zur Physiognomik und Chiromantik aus der Tradition der spätantiken jüdischen Esoterik», in *Liber Amicorum: Studies in Honour of C. J. Bleeker* (1969) 182–186; Schwab, M., «Les Coupes magiques et l'hydromancie dans l'Antiquité orientale», *Proceedings of the SBA* 12 (1890) 292–342; Swartz, M. D., *Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (1996).

SOURCES LITTÉRAIRES

128. *Sifre Debarim* 171: «Quel est celui qui *menaḥesh*? C'est par exemple celui qui dit: 'Mon pain est tombé de ma bouche, mon bâton de ma main, un serpent est passé à ma droite et un renard à ma gauche'».

129. *Ḥullin* 63a: «Le *raḥam* c'est le vautour... On sait par tradition que s'il s'asseoit sur le sol et qu'il pousse son cri, le Messie va arriver (bientôt)».

130. *Horayot* 12a: «Rabbi Ammi a dit: 'Celui qui veut savoir s'il finira son année ou pas, qu'il suspende une lampe pendant les dix jours entre la Nouvelle Année et le Jour des Expiations... si sa lumière se maintient... il finira son année'».

131. *Sukka* 28a: «Ils ont dit à propos de Rabban Yoḥanan b. Zakkay qu'il n'ignorait ni le calcul des révolutions astrales, ... ni la langue des anges, ni la langue des démons, ni la langue des palmiers-dattiers».

132. *Ḥarba de-Moshe:* «Si tu veux savoir (si) tu feras bonne route ou pas, prends une laitue bien ronde dont les feuilles sont ouvertes. Lève-toi devant le soleil et dit (les noms) de GSKY' à 'SDOS... si les feuilles se flétrissent et se referment, ne pars pas» (Gaster, M., *Studies and Texts* III [1971] 84).

REALIA

133. Bol magique à écriture araméenne. – Naveh, J./Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (1985) 28. 174–179 n° 9 pl. 25.

JOSÉ COSTA

E. Divination et évolutions religieuses

1. Les divinations à l'époque tardive en Occident

A partir du IV^e^ siècle, les divinations antiques subirent une évolution d'une grande complexité qui ne s'explique pas seulement par la christianisation de l'Empire. La rigueur des constitutions promulguées du IV^e^ au VI^e^ s. obligea effectivement les devins à adapter leurs activités, notamment en éliminant les rites les plus sévèrement condamnés. Après la constitution théodosienne de 385 (**83**), les haruspices et leurs clients renoncèrent rapidement

aux pratiques sanglantes, qui se maintinrent sur les champs de bataille seulement jusqu'au milieu du V^e siècle (**134**). Le déroulement de la dernière inspection d'*exta*, exécutée sur ordre d'Attila, en dit long sur sa profonde barbarisation (**135**). Les derniers exemples d'haruspicine se limitent donc à la *procuratio prodigiorum* (**136. 137**). C'est aussi parce qu'il sut se passer de pratiques interdites depuis 392 par Théodose (**83**), que l'art des augures résista jusqu'au VII^e siècle (**138. 139**). La divination survécut en se dématérialisant.

La divination parvint à subsister en se privatisant, non sans paradoxe, puisque les empereurs chrétiens, de Constantin à Valentinien I^er, s'étaient attaqués aux enquêtes «privées», menées hors de la «lumière» (**79**), notamment lors des vagues de procès sous Constance II et Valentinien I^er (*cf.* **III.B.2**). Selon Firmicus Maternus, pour peu qu'elle n'eût pas l'empereur pour objet et se pratiquât en public, la divination restait licite (**82**). En s'attaquant aux cérémonies publiques à partir de 391 (**83**), Théodose favorisa le développement des pratiques «en privé», considérées par Zosime et Théodose II comme un moindre mal (**136**), qui purent survivre dans le secret domestique jusqu'en 633 (**139**).

Toutefois, aux IV^e–VII^e s., les divinations poursuivirent une évolution endogène qui ne devait pas tout à l'action des empereurs chrétiens. Elles virent triompher le modèle romain. Comme l'ont montré J. Scheid et J. Rüpke, l'objectif de la divination romaine était d'établir, dans le cadre de la cité, un lien entre les citoyens et leurs dieux, ou d'en révéler un pour permettre une expiation, sans chercher à annoncer un avenir lointain (voir **II**). Le succès de la philosophie néoplatonicienne aux II^e et III^e s. ne tenait-il pas au fait qu'elle offrait une forme de divination romaine (par l'ascèse, puis par le rite théurgique à partir du IV^e s.), dépourvue de toute dimension prospective? La qualité des derniers haruspices (**136. 139. 137**) se résumait à leur capacité de restituer l'étendue du présent, en énonçant un futur immédiat pour résoudre une crise (**136**). Ainsi, jamais comme à l'époque tardive, le devin ne fit-il autant figure de médecin (**140**): on n'attendait plus passivement la prescription d'un dieu ou une guérison par incubation, mais on requérait de façon volontaire une expiation vis-à-vis de la divinité contrariée.

A l'époque tardive, l'effacement de la dimension prospective de la divination fut tel que la discipline la plus tournée vers l'avenir, l'astrologie, finit par être considérée comme une science «séculière» (**140. 141**, *contra* **143**). Ce savoir donna les bases scientifiques à ceux qui, au VII^e siècle, cherchèrent à déterminer le comput pascal. L'astrologie n'avait donc plus de divinatoire que le nom.

Le processus d'assimilation des pratiques divinatoires ne fut pas uniforme. D'ailleurs, il fut parfois le fruit de rencontres bien antérieures à l'Antiquité tardive, si l'on pense à l'oniromancie. Quant à la cléromancie, elle ne fut assimilée par les chrétiens qu'au cours des V^e–VI^e s. (**144**). Les oracles ne furent intégrés dans la culture chrétienne qu'après avoir été bannis des sanctuaires païens à la fin du IV^e s. Comme les antiques *decemviri* romains, certains évêques (**145**) commencèrent par détourner d'antiques prophéties pour constater la défaite païenne et non pour édicter un futur improbable. Dans le monde tardif, la divination était devenue l'affaire du présent.

BIBLIOGRAPHIE: Athanassiadi, P./Frede, M. (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (1999); Bakhouche, B., *Les textes latins d'astronomie* (1996); Barton, T. S., *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire* (1994); Briquel, D., *Chrétiens et haruspices* (1997); Chuvin, P., *Chronique des derniers païens* (1991); Cox Miller, P., *Dreams in Late Antiquity* (1994); Cramer; Goddard, C. J., *Les piétés païennes de l'Italie tardo-antique* I, Thèse, Univ. Paris X-Nanterre (2003); Gundel, W. et H. G., *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (1966); Haack, M.-L., *Haruspices dans le monde romain* (2003); Lane Fox; MacMullen, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (1997); Mazza, M., «*Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas*. Sulle basi culturali della repressione religiosa nella Tarda Antichità», dans Soraci, R. (éd.), *Atti del Conv. int. su corruzione, repressione e rivolta morale nella Tarda Antichità* (1999) 67–104; Monaca, M., «Disposizioni dei concili galli contro magia e divinazione: chierici maghi ed indovini (sec. V–VI)», dans *I concili della cristianità occidentale: secoli III–V, Roma 2001* (2002); Montero 1; Sanz Serrano, R., «Adivinación y sociedad en la Hispania tardoromana y visigoda», dans *Gerión, anejos*, II. *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al prof. S. Montero Diaz* (1989) 365–389; Scheid, J., «La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux», *Opus* 6–8 (1987–1989) 125–136; Struck, P., «Viscera and the Divine: Dreams as the Divinatory Bridge between the Corporeal and the Incorporeal», dans Noegel, S. (éd.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (2003) 125–136.

SOURCES LITTÉRAIRES

134. Prosp. *chron.* a. 439. – **135.** Iord. *Get.* 37. – **136.** Zos. 5, 41, 1–3; *Novell. Th.* 3, 9. – **137.** Paul. Diac. *Lang.* 326. – **138.** Salv. *gub.* 6, 12. – **139.** Prokop. *Goth.* 4, 21; *Conc. Narb.* 589, 14; *Tolède* 633, 29. – **140.** Caesarius Arel. *serm.* 50, 1, 12. – **141.** Aug. *conf.* 4, 2–4; Sidon. *epist.* 8, 11. – **142.** Macr. *somn.* 1, 19, 18. – **143.** Firm. *math.* 2, 30, 12. – **144.** Greg. Tur. *Franc.* 4, 10. – **145.** Aug. *civ.* 8, 23.

CHRISTOPHE J. GODDARD

2. Une évolution «théologique» dans les oracles d'Asie Mineure

Depuis l'article fondateur d'A. D. Nock, on a reconnu dans certains oracles micrasiates (Claros et Didymes) à partir du II^e s. une tendance à des exposés sur la nature du grand dieu, cohérente avec les réflexions des courants philosophico-mystiques contemporains (**146**; Busine, A., *Paroles d'Apollon, RGRW* à paraître). Ces oracles pouvaient s'inscrire dans la tradition philosophique ionienne des VI^e–V^e s. av. J.-C. (*cf.* Xénophan.). Ils ont été conservés principalement grâce aux auteurs chrétiens qui puisèrent dans ces textes de la «révélation» païenne la preuve d'un accord de fond avec la révélation biblique (**147**). À la fin du V^e s., la *Théosophie* dite *de Tübingen* a compilé, voire interpolé, ces témoignages païens propres à supporter l'enseignement chrétien (Buresch 89–126; Beatrice).

Replacés dans l'ensemble des oracles conservés, il apparaît que ces développements théologiques explicites ont coexisté avec les interrogations rituelles (**148**). Outre que les sanctuaires oraculaires ont toujours délivré une théologie «pragmatique» (**149**), ils continuent de remplir un rôle traditionnel de régulation religieuse et de vigile de la piété (**150**). Eusèbe de Césarée, alors même qu'il reconnaît dans le silence des dieux païens un signe de leur vanité (**151**), cite des oracles qui continuent de réclamer les rites (**152**). L'existence de ces oracles «spéculatifs» n'a donc pas remplacé le lien constitutif entre divination et *eusebeia*. Même l'oracle de Claros gravé à Oenoanda a été compris par une dévote comme une invitation au rituel, certes un rituel non sacrificiel d'allumage de lampes (**153**; Mitchell).

BIBLIOGRAPHIE: Beatrice, P. F., «Das Orakel von Baalbek und die sogenannte Sibyllen-Theosophie», *RQA* 92 (1997) 177–189 (= Beatrice 1); *id.*, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Suppl. *Vigiliae Christianae* 56 (2001) (= Beatrice 2); Erbse, H., *Theosophorum Graecorum fragmenta* (1995); Livrea, E., «Sull'iscrizione teosofica di Enoanda», *ZPE* 122 (1998) 90–96; Nock, A. D., «Oracles théologiques», *REA* 30 (1928) 280–290; Merkelbach, R./Stauber, J., «Die Orakel des Apollon von Klaros», *EpAnat* 27 (1996) 1–53; Mitchell, St., «The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians», dans Athanassiadi, P./Frede, M. (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (1999) 81–92; Robert, L., «Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon» et «Un oracle gravé à Oinoanda», *OMS* V (1989) 584–615. 617–639.

SOURCES LITTÉRAIRES ET ÉPIGRAPHIQUES

146. Macr. *Sat.* 1, 18, 18–21: un vers orphique fondé sur un oracle de Claros («quel dieu il faut reconnaître sous le nom de Iaô»). – Beatrice 2, 18 (= Buresch n° V): «le dieu est inconnaissable, à moins que lui-même [...] ne se donne à voir». – Voir **153**.

147. Beatrice 2, 38 (= Buresch n° 42): «on demanda à Apollon si seul Hypsistos est sans commencement ni fin». – *Cf.* un oracle apocryphe sur le Christ, Lact. *inst.* 4, 13, 11 (Fontenrose 1988, 222; Erbse 120–122).

148. *IDidyma* 504 (en 285–305): Damianos a interrogé l'oracle de Didymes sur l'érection d'un autel à Korè et sur sa définition théologique (*Soteira*).

149. *IPerg* 234 = Merkelbach/Stauber 2: oracle de Pergame.

150. Iul. *epist.* 89b (Bidez), 299b–300a: «ce langage [...] est celui que le dieu a souvent fait entendre»; *cf. IDidyma* 277 («*The prophet [...] to whom the god also bore witness often in divine pronouncements, speaking to him in vision and now in an oracle because of his piety*» [trad. Fontenrose]). – *IMilet* I 7, 205b.

151. Eus. *v. Const.* 2, 50–51: (oracle d'Apollon) «c'étaient les justes qui se trouvaient sur la terre qui l'empêchaient d'annoncer la vérité et qui faisaient mentir les oracles des trépieds».

152. Eus. *p. E.* 5, 16, 1: «l'oracle de Pythô» s'est tu; «offrez à Phoibos, comme c'est l'usage, des sacrifices qui mènent les dieux à faire connaître leurs volontés»; *cf.* aussi 4, 9, 2.

153. Oenoanda (Pisidie): dédicace votive de Chromatis «au dieu hypsistos» (*ed. pr.* 1850) et 6 lignes d'un oracle (Beatrice 2, 2). – Hall, A. S., *ZPE* 32 (1978) 263–267; Mitchell 86. – Lact. *inst.* 1, 7, a cité les 3 premiers vers en supprimant l. 2 πολυώνυμος, de connotation sans doute trop païenne.

NICOLE BELAYCHE

3. Les sibylles, des figures pérennes au travers des mutations religieuses

Tour à tour une et multiple, la Sibylle, ou les sibylles, de même que les oracles associés à leur nom, intéressent aussi bien les religions grecque et romaine que le judaïsme hellénisé et le christianisme ancien.

Tandis que la Sibylle grecque se caractérise par sa nature inspirée (**154**) et que ses oracles, en grande partie perdus aujourd'hui, concernent avant tout la sphère privée, sa sœur romaine prête son nom à une forme de divination publique toute différente, enregistrée dans les *libri Sibyllini* (*cf.* **II B**). La consultation de ces derniers, contrôlée et interprétée par les pontifes, a généralement conduit à l'introduction de nouveaux rites, à la construction de temples, etc. La dernière consultation connue est celle de l'empereur Julien vers 363. Elle précède d'une quarantaine d'années la destruction du recueil sur ordre du général vandale Stilicon (**155**).

Très tôt, les Juifs de la diaspora ont compris l'intérêt apologétique représenté par la Sibylle et ils n'ont pas hésité à recourir à son autorité pour propager leurs croyances en imitant les Gentils sur leur propre terrain. C'est ainsi qu'ils ont composé de nouveaux recueils d'oracles et ont inséré dans les modèles païens dont ils disposaient des éléments de leur propre composition qui présentent des événements du passé, le plus souvent catastrophiques, comme des prophéties à venir, exprimées par le recours au temps futur de la conjugaison (= *vaticinia ex eventu*). Le troisième livre des *oracula Sibyllina* en est le premier exemple connu (*cf.* Buitenwerf). Sa rédaction pourrait remonter au II^e ou au I^er s. av. J.-C. et il a servi de modèle aux autres livres du corpus parvenu jusqu'à nous. Celui-ci (*cf.* Geffcken et Rzach) compte plus de 4200 hexamètres grecs distribués dans douze livres de longueur inégale, numérotés de 1 à 14, en raison de la subdivision du livre 8 en trois parties distinctes (les livres 9 et 10 n'existent pas). Dans certains manuscrits, l'ensemble est précédé d'un prologue dû à un auteur chrétien de la fin du V^e ou début du VI^e s. désireux de réunir en une suite continue des oracles jusque-là dispersés. Les livres 4 et 5, écrits entre la fin du I^er et le début du II^e s., sont aussi des produits du judaïsme hellénisé, bien qu'on ne puisse exclure quelques interpolations chrétiennes

ultérieures. Les livres 11 à 14 sont également des compositions juives (rédaction finale: 11 au tournant de l'ère chrétienne, 12 et 13 au III^e s. et le dernier à l'époque des conquêtes arabes, *c.* 646).

Pour des motifs de propagande analogues, les Chrétiens se sont mis, eux aussi, à composer et à utiliser des recueils d'*Oracles sibyllins*. Cette pratique pourrait bien avoir commencé dès le II^e s. ap. J.-C., puisque Celse en dénonce l'exploitation par les Chrétiens (**159**). Elle se prolongera jusqu'à la fin de l'Antiquité, comme en témoigne la *Théosophie* dite *de Tübingen* (Erbse, Beatrice). Les livres 6, 7 et 8 des *oracula Sibyllina* sont généralement tenus pour des ouvrages chrétiens des II^e et III^e s. Les livres 1 et 2 sont des écrits juifs contemporains, en partie remaniés par des Chrétiens.

L'existence d'une sibylle juive est attestée pour la première fois par Alexandre Polyhistor, 80–40 av. J.-C. (**156**). Au II^e s. ap. J.-C., Pausanias mentionne une Sibylle nommée Sabbè chez les Hébreux de Palestine. Certains la disaient babylonienne, d'autres égyptienne (**157**). Absente du catalogue le plus célèbre de l'Antiquité – celui de Varron (*ant. fr.* 56a Cardauns) cité par Lact. *inst.* 1, 6, 7–12 –, cette Sibylle figure en revanche, dans le *Chronicon Paschale*, un texte byzantin du VII^e s., et elle pourrait se confondre avec Sambéthé, la Sibylle de Perse ou de Chaldée, la plus ancienne de toutes selon le prologue aux *oracula Sibyllina* et le dictionnaire de la *Souda*. Dans le troisième livre des *Oracles sibyllins*, la Sibylle se dit fille de Noé ou sa parente (**158**) et c'est en compagnie de ce dernier qu'elle apparaît sur quelques monnaies romaines du III^e s. provenant d'Apamée de Syrie (**161**).

BIBLIOGRAPHIE: Buitenwerf, R., *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting. With an Introduction, Translation, and Commentary, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 17 (2003), avec bibl.; Caccamo Caltabiano, M., *LIMC* VII/1 (1994) *s.v.* «Sibyllae»; Geffcken, J., *Die Oracula Sibyllina*, *GCS* 8 ([1902] 1967); Beatrice 1; Roessli, J.-M., «Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien», dans Norelli, E. (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité (Univ. de Genève 2002)* (2004) 47–68 (avec bibl.); Rzach, A., *Oracula Sibyllina* (1891).

SOURCES LITTÉRAIRES

154. Herakl., VS 22 B 92 (*ap.* Plut. *de Pyth. or.* 6).

155. Rut. Nam. 2, 41–66. – Claud. *IV Cons. Hon.* 147; *cf.* Prud. *apoth.* 435–443.

156. Eus. *Chron.* (*GCS* 20, 1992) 12, l. 10 (= *FGrH* 680 T 7).

157. Paus. 10, 12, 9. *Cf.* aussi Ps.-Justin., *Exhortation aux Grecs* 37, 1; Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* 1, 6.

158. *Or. Sib.* 3, 827. *Suda s.v. Sibylla* la nomme Sambéthé et en fait tantôt une parente de Noé, tantôt une fille de Bérose et d'Érymanthe.

159. Orig. *Cels.* 7, 53, 17–20. *Cf.* aussi 5, 61, 34–37, à propos de la prétendue secte des Sibyllistes.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

160. a.* (= Divination, gr. **335***, = *LIMC* VII Sibyllae **5***. **6*** [?]. **7***. **9*–11**) Monnaies. AU, AR deniers, Rome, L. Torquatus, M. Plaetorius Cestianus, L. Valerius Acisculus, L. Cestius et C. Norbanus; AE, Cumes d'Eolie, des Flaviens aux Antonins. Sibylle de Cumes. – **b.** (= *ibid.* **8***) AR denier, Rome, T. Carisius. Sibylle de Troie. – **c.** (= *ibid.* **12***) Intaille. Sibylle dans le temple d'Apollon Palatin (?). – **d.** (= *ibid.* **26–27**) Peintures murales. La prophétesse en compagnie d'Apollon. – **e.*** (= *ibid.* **28**) *Lanx* de Corbridge. La prophétesse en compagnie d'Apollon. – **f.** (= *ibid.* **29**) Relief. Sibylle avec Apollon, Artémis et Latone. – **g.** (= *ibid.* **13**) Statues des sibylles de Cumes, d'Érythrées et de Tibur, Plin. *nat.* 34, 22. – **h.** (= *ibid.* **15*–25**) Monnaies, statuaire, glyptique et mosaïque. Sibylle assise sur un rocher (**23*–25** avec un rouleau à la main). – **i.*** (= *ibid.* **35*–42***) Miniatures du *Vergilius Vaticanus*, V^e s. ap. J.-C. La Sibylle et Énée (notre illustration: *pictura* 31 = *ibid.* **35***).

161.* (= *LIMC* VII Sibyllae **30–33**) AE, Apamée, Alexandre Sévère, Gordien III, Philippe I, Trebonien Galle. – Les deux personnages ont la main dr. tendue vers le haut, tandis que le nom de Noé (*ΝΩΕ*) est inscrit sur l'arche, dans laquelle un couple humain est représenté; en haut, une colombe porte un rameau dans son bec.

JEAN-MICHEL ROESSLI

NICOLE BELAYCHE et JÖRG RÜPKE
(responsables)
avec la collaboration de
ANDREAS BENDLIN, PIERRE BONNECHÈRE,
AUDE BUSINE, BERNADETTE CABOURET,
JOSÉ COSTA, DOROTHEE ELM,
CHRISTOPHE J. GODDARD,
DOMINIQUE JAILLARD, LAURENT PERNOT,
JEAN-MICHEL ROESSLI, VEIT ROSENBERGER,
KOCKU VON STUCKRAD, ANNIE VIGOURT

6.b. GEBET, GEBÄRDEN UND HANDLUNGEN DES GEBETES

Das Gebet bei den Griechen

GLIEDERUNG

Vorbemerkung 105
I. Einleitung 106
A. Begriffsbestimmung 106
B. Terminologie 108
II. Voraussetzungen und Wirkung des Gebetes 109
A. Identität und Vorstellung des Betenden 109
B. Empfänger des Gebetes 111
C. Ort des Betens 112
D. Gegenstand des Gebetes 113
E. Erhören des Gebetes 114
III. Aufbau und sprachliche Gestaltung des Gebetes 116
A. Gliederung des Gebetes 116
B. Stilistische Züge der Gebetssprache .. 117
IV. Gebetspraxis: Bräuche und Riten 119
A. Vorbereitende Handlungen 119
B. Gesten und Gebärden des Betens ... 120
C. Lautes und leises Beten 123
D. Anwesenheit eines Priesters oder Kultdieners 124
E. Verbindung mit anderen Kulthandlungen 125
F. Morgen- und Abendgebet 125
V. Sonderformen des Gebetes 126
A. Hikesie 126
B. Verwünschung und Fluch 126
C. Das Gebet im chthonischen Kult ... 127
D. Gelübde und Dankgebet 127
E. Rachegebet 129
VI. Nichtreligiöse Einstellungen zum Gebet 130
A. Gebetsparodie 130
B. Moralische und philosophische Ansichten zum Gebet 131
Katalog 132

Vorbemerkung

In der griechischen (und in der davon stark beeinflussten lateinischen) Literatur sind Gebete recht unterschiedlicher Art und Form überliefert, welche je nach Zusammenhang sprachlich der jeweiligen Person oder Situation angepasst sind. Daher ist jeder Versuch, insbesondere die griechischen Gebete in feste Kategorien einzuordnen (s. Aubriot-Sévin 110 f. mit Lit.), problematisch. Eine einheitliche, kultisch bestimmte Grundform des Gebets scheint es in der Antike nicht gegeben zu haben – ebensowenig wie eine dogmatische Fixierung des religiösen Glaubens. Die Griechen scheinen nicht einmal eine an feste Formeln gebundene Gebetssprache gehabt zu haben, wie dies bei den Römern der Fall war (Burkert, *GrRel* [engl.] 73). Daher soll im Folgenden ein möglichst breites Spektrum antiker Gebete unter Berücksichtigung ihrer Vielfalt, sowohl in der sprachlichen Gestaltung als auch in den übrigen Formen ihrer Äusserung, vorgelegt werden. Ferner sollen Voraussetzungen und Wirkung der verschiedenen Gebetsarten je nach Zusammenhang untersucht werden. Eine eingehende Diskussion über den tieferen Inhalt und die religiöse Bedeutung der antiken Gebete würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen.

Manche der Bemerkungen zum griechischen Gebet gelten in gewissem Masse auch für das römische – zumindest wenn man die literarischen Belege berücksichtigt. Eine Übersicht der übrigen Dokumentation macht allerdings deutlich, dass die griechischen und die römischen Gebete sich in bestimmten Aspekten deutlich voneinander unterscheiden. Traditionelle Formeln haben in der römischen Religion einen weit bedeutenderen Platz als in der griechischen. Auch die Überlieferungslage ist recht unterschiedlich: Während wir durch römische Schriftsteller eine relativ grosse Zahl traditioneller und öffentlicher Gebete kennen, sind aus dem griechischen Bereich öffentliche Gebete fast nur aus Parodien bekannt (z.B. Aristoph. *Thesm.* 332–351; dazu Kleinknecht 34–37), während die überlieferten traditionellen kultischen Gebete nicht nur zahlenmässig sehr begrenzt, sondern auch auffallend knapp und einfach formuliert sind (Fröhder 23 f.; Aubriot-Sévin 36 f.; Pulleyn 149 f.). Andererseits stehen die in der römischen Dichtung vorkommenden privaten Gebete sehr häufig unter dem starken Einfluss der griechischen Literatur. Aus diesem Grund sollen die griechischen und die römischen Gebete getrennt diskutiert werden.

DANIEL JAKOV, EMMANUEL VOUTIRAS

BIBLIOGRAPHIE: (für weitere Lit. s. auch die Bibl. zum römischen Gebet): Aubriot, D., «Images de la prière en Grèce», in *Actes du XXVI^e Congrès de l'APLAES, Amiens, 1993* (1994) 53–61 (= Aubriot 1); Aubriot, D., «Pertinence et limites de l'opposition public/privé pour la prière (jusqu'à la fin du V^e siècle)», *Ktèma* 23 (1998) 335–343 (= Aubriot 2); Aubriot-Sévin, *Prière* (1992); Ausfeld, C., «De Graecorum precationibus quaestiones», *JbKlassPhil* Suppl.-Bd. 28 (1903) 505–547; Bakker, W. F., *The Greek*

Imperative. An Investigation into the Aspectual Differences Between the Present and the Aorist Imperatives in Greek Prayer from Homer up to the Present Day (1966); Bielefeld, E., «Götterstatuen auf attischen Vasenbildern», *Wiss. Zeitschr. der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald* 4 (1954/55) 379–403; Brandt, E., *Gruss und Gebet. Eine Studie zu den Gebärden in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst* (1965); Bremer, J. M., «Greek Hymns», in Versnel, *Faith* (1981) 193–215; Bremmer, J. N., «Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca», in Settis, S. (Hsg.), *I Greci: storia, cultura, arte e società. 1. Noi e i Greci* (1996) 239–243; Burkert, *GrRel* 126–129; Calame, C., *LfgrE* (1973) 1168–1176 *s.v.* ἀράομαι; Chapot, F./Laurot, B., *Corpus de prières grecques et romaines* (2001); Corlu, A., *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques* (1966); Day, J. W., «Interactive Offerings: Early Greek Dedicatory Epigrams and Ritual», *HSCP* 96 (1994) 37–74; Demisch, H., *Erhobene Hände: Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst* (1984); Depew, M., «Reading Greek Prayers», *ClassAnt* 16 (1997) 229–258; Des Places, E., «La preghiera nella Grecia antica», in Boccassino, R. (ed.), *La preghiera nella storia delle religioni* (1967) 447–522 (= Des Places 1); Des Places, E., *La religion grecque. Dieux, culte, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (1969) (= Des Places 2); Deubner, L., «'Ολολυγή und Verwandtes», *AbhBerlin* 1941, 1, 1–28 (= *Kl. Schr. zur klass. Altertumswiss.* [1982] 607–634; danach zitiert); Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational* (1951) 2–27; Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (1974) 246–261; Edelmann, M., *Menschen auf griechischen Weihreliefs* (1999); Esser, H. P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker* (Diss. Köln, 1967); v. Fritz, K., «Greek Prayers», *The Review of Religion* 10 (1945) 5–39; Fröhder, D., *Die dichterische Form der "Homerischen Hymnen": untersucht am Typus der mittelgrossen Preislieder* (1994); Furley, W. D./Bremer, J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period* I–II (2001); Gill, C./Postlethwaite, N./Seaford, R. (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece* (1998) 105–138; Graf, F., «Prayer in Magical and Religious Ritual», in Faraone/Obbink (1991) 188–213 (= Graf 1); Graf, F., *Magic in the Ancient World*, transl. by F. Philip (1997) (= Graf 2); Grundmann, W., *RAC* I (1950) 954–957 *s.v.* «Aufwärtsabwärts»; Himmelmann, N., *Alltag der Götter. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge* G 385 (2003); van der Horst, P. W., «Silent Prayer in Antiquity», *Numen* 41 (1994) 1–25; de Hoz, M. P., «Los himnos homéricos cortos y las plegarias cultuales», *Emerita* 66 (1998) 49–66; Jackson, B. D., «The Prayers of Socrates», *Phronesis* 16 (1971) 14–37; Jeanneret, R., *Recherches sur l'hymne et la prière chez Virgile* (1973); Jouan, F., «Héros d'Euripide et dieux des cités», *Kernos* 11 (1998) 63–72; Kakridis, J. Th., «Des Pelops und Iamos Gebet bei Pindar», *Hermes* 63 (1928) 154–179 (wiederabgedruckt in Calder III, W. M./Stern, J. [Hsg.], *Pindaros und Bacchylides* [1970] 159–174; danach zitiert) (= Kakridis 1); Kakridis, J. Th., *Ἀραί* (1929) (= Kakridis 2); Klauser, Th., «Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Oransbildes», *JbAC* 2 (1959) 115–145; Kleinknecht, H., *Die Gebetsparodie in der Antike* (1937); Kötting, B., *RAC* II (1954) 429–433 *s.v.* «Blickrichtung»; Laager, J., *RAC* V (1962) 577–599 *s.v.* «Epiklesis»; Langholf, V., *Die Gebete bei Euripides und die zeitliche Folge der Tragödien* (1971); Lateiner, D., «Homeric Prayer», *Arethusa* 30 (1997) 242–271; Limet, H./Ries, J. (Hsg.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège, 1978* (1980); Mair, A. W., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* X (1918, repr. 1963) 182–186 *s.v.* «Prayer (Greek)»; Meijer, P. A., «Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas», in Versnel, *Faith* (1981) 216–263; Mikalson, J. D., «Unanswered Prayers in Greek Tragedy», *JHS* 109 (1989) 81–98 (= Mikalson 1); Mikalson, J. D., *Honor thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy* (1991) (= Mikalson 2); Muellner, L. C., *The Meaning of Homeric εὔχομαι Through its Formulas* (1976); Muller, A., *Les terres cuites votives du Thesmophorion. De l'atelier au sanctuaire. Études Thasiennes* XVII (1996); Muth, R., *Einführung in die griechische und römische Religion* (1998²); Nick, G., *Die Athena Parthenos. Studien zum griechischen Kultbild und seiner Rezeption. AM* 19. Beih. (2002); Neumann, *Gesten* (1965); Nilsson, M. P., *Greek Folk Religion* (1940) (= Nilsson 1); Nilsson, M. P., *Greek Piety* (1948) (= Nilsson 2); Norden, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1923²) (= Norden 1); Norden, E., *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI* (1927³) (= Norden 2); Pax, E., *RAC* V (1962) 832–909 *s.v.* «Epiphanie»; Perpillou, J. L., «La signification du verbe εὔχομαι dans l'épopée», in *Mél. de linguistique et de philologie grecque offerts à P. Chantraine* (1972) 169–182; Pfeiffer, R., «Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik», *Philologus* 84 (1929) 137–152 (= *Ausgewählte Schriften* [1960] 42–54; danach zitiert); Picard, C., «Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie», *RHR* 114 (1936) 137–157; Pulleyn, *Prayer* (1997); Reynen, H., *Εὔχεσθαι und seine Derivate bei Homer* (1983); Schadewaldt, W., *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie* (1966²); Simon, E., «Archäologisches zu Spende und Gebet in Griechenland und Rom», in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 1996* (1998) 126–142; Scheer, T. S., «Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike», in Brodersen, K. (Hsg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike (2001) 31–56; Sittl, K., *Die Gebärden der Griechen und Römer* (1890); van Straten, F. T., «Gifts for the Gods», in Versnel, *Faith* (1981) 65–104 (= van Straten 1); van Straten, *Hierà* (1995); Toutain, J., *DA* V 969–983 *s.v.* «votum»; Versnel, H. S., «Two Types of Roman *devotio*», *Mnemosyne* 29 (1976) 365–410 (= Versnel 1); Versnel, H. S., «Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods» in *Sacrifice (Entretiens)* (1980) 135–185 (= Versnel 2); Versnel, H. S., «Religious Mentality in Ancient Prayer», in Versnel, *Faith* 1–64 (= Versnel 3); Versnel, H. S., «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in Faraone/Obbink (1991) 60–106 (= Versnel 4); Voutiras, E., *Διονυσοφῶντος γάμοι. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella* (1998); Watson, L., *Arae. The Curse Poetry of Antiquity* (1991); Weinreich, O., «Θεοὶ ἐπήκοοι», *AM* 37 (1912) 35–57 (= *Ausgewählte Schriften* I [1969] 176–187; danach zitiert); Ziegler, K., *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae* (Diss. Breslau 1905).

I. Einleitung

A. Begriffsbestimmung

Es fällt schwer, eine befriedigende Definition des Gebetes zu geben, insbesondere was die griechische Antike betrifft. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass der Begriff «Gebet» in der neuzeitlichen Forschung für verschiedene, manchmal stark voneinander abweichende Formen hauptsächlich verbaler Kommunikation der Menschen mit Göttern oder gottähnlichen Mächten verwendet wird (s. Aubriot-Sévin 21–24 mit Belegen). Hinzu kommt, dass der antike Mensch sich infolge seiner polytheistischen Weltanschauung genötigt sah, eine grosse Zahl von Göttern und numinosen Wesen zu verehren und anzubeten, welche aufgrund ihrer besonderen Natur und Eigenschaften auf jeweils unterschiedliche Weise anzusprechen waren (vgl. Prokl. *in Plat. Tim. comm.* 1, 213: καὶ μὴν καὶ τοὺς τρόπους τῶν εὐχῶν ἀφοριζόμεθα πολυειδεῖς ὄντας, τοὺς μὲν κατὰ γένη καὶ εἴδη τῶν θεῶν...). Die Beziehung zwischen Mensch und Gottheit wird infolgedessen nicht durch feste und einheitliche Kriterien bestimmt; entsprechend vielfältig sind die Kulthandlungen und die Gebete (Gladigow, B., «Χρῆσθαι θεοῖς: Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion», in *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. FS C. Colpe* [1990] 237–251). Diese Einstellung ist für den neuzeitlichen Menschen, dessen religiöses Gefühl weitgehend durch die dogmatisch fundierten monotheistischen «Erlösungsreligionen» bestimmt wird, nicht leicht nachvollziehbar.

Im christlichen Kult spielt das Gebet eine wichtige Rolle als Mittel der Annäherung an Gott, der sich als barmherziger Vater um die Menschen kümmert. In der heidnischen Welt dagegen (von philosophischen Ansichten abgesehen; s. unten **VI.B**) werden die göttliche und die menschliche Sphäre als zwei voneinander streng getrennte Bereiche verstanden (Nilsson 1, 44; zustimmend v. Fritz 9. 14–17; Burkert, *GrRel* [engl.] 187–189). Infolgedessen ist das griechische Gebet ein Appell an die als fernstehende, mächtige Personen empfundenen Götter (v. Fritz 9–16). Daher sind die meisten erhaltenen griechischen Gebete (von den Dankgebeten abgesehen) in weiterem Sinne Bittgebete. Obwohl das Bittgebet bis heute eine wichtige Rolle spielt und die antike Tradition in gewisser Weise fortsetzt (vgl. Versnel 3, 1–4 und *passim*), hat sich im Christentum infolge der verschiedenen Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein Konzept des Gebets entwickelt, in dem die Tiefe des Glaubens und das Bekenntnis zu Gott das entscheidende Element ist (vgl. Bremmer 240 f.; Scheer, 31 f.).

Generell lässt sich das Gebet bei den Griechen, unabhängig von seiner Form oder seinem Inhalt, als rituelle Rede beschreiben, weil es direkt oder indirekt mit einer Kulthandlung verbunden ist, sei es ein Opfer, eine Libation oder die Darbringung eines Weihgeschenks (s. unten **IV.D**; Rudhardt, *Notions* 187 f.; vgl. Pulleyn 7 f. 158 über die enge Beziehung zwischen Opfer und Gebet) und von bestimmten Gesten und Gebärden begleitet wird (s. unten **IV.A**). Es ist ein Merkmal der altgriechischen Kultur, dass jede bedeutende menschliche Handlung, soweit sie ein Ritual erfordert oder voraussetzt, durch ein Gebet eingeleitet wird, wodurch ihr eigentlicher Sinn zum Ausdruck kommt. Diese Feststellung betrifft sowohl das öffentliche als auch das private Leben: Der Grieche pflegt zu beten, meist unter Darbringung oder Versprechen von Opfern oder Spenden, bevor er eine schwierige bzw. gefährliche Aufgabe durchführt, eine längere Reise antritt, oder eine folgenschwere Entscheidung trifft, sowie in jeder Notsituation (dazu ausführlich Aubriot-Sévin 109–121). Auf diese Weise versucht er, sich die Zustimmung und die Gunst einer höheren Macht zu sichern. Auch nach erfolgreicher Vollendung einer Tat, nach der Überwindung einer Schwierigkeit oder nach einer Rettung pflegt man zu beten, um seinen Dank für die gewährte Hilfe der höheren Macht gegenüber auszudrücken. Somit sind die antiken Gebete wichtige Zeugnisse für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott nach der heidnischen Weltanschauung.

Nicht nur formal, sondern auch inhaltlich sind die aus der Antike überlieferten Gebete sehr unterschiedlich. Es ist deshalb zweckmässig, mangels einer befriedigenden Definition, unserer Darstellung ein heuristisches Konzept zugrundezulegen, das hauptsächlich von der Absicht des Betenden ausgeht. Demnach werden wir als Gebet jede Form von Rede betrachten, mit welcher der Mensch die Hilfe oder den Beistand einer höheren Macht zu gewinnen sucht und die in der Regel von bestimmten Gesten, Gebärden und Kulthandlungen begleitet wird (ähnlich Aubriot-Sévin 23 f.; vgl. Pulleyn 5 f.). Auch wenn jedes Gebet einen Wunsch voraussetzt, dessen Erfüllung der Betende erreichen will, kann der einfache Ausdruck dieses Wunsches nicht als Gebet bezeichnet werden. Die einfache Kombination eines kurzen Satzes, dessen Verb im Optativ steht, mit einem Gottesnamen im Vokativ kann deshalb nicht als Gebet bezeichnet werden (wie Pulleyn 6 meint); dazu sind die gezielte Anrufung einer Gottheit und die Formulierung einer konkreten Bitte notwendig. Oft, besonders in Notlagen, wird die Gottheit aufgefordert, dem Betenden unmittelbar beizustehen; in solchen Fällen wird meist der Imperativ verwendet. Ein Beispiel mag das erläutern: Im dritten Akt von Menanders *Schiedsgericht* erklärt die Flötenspielerin Habrotonon dem Sklaven Onesimos ihren Plan, die wahre Mutter des ausgesetzten Kindes ausfindig zu machen, indem sie behauptet, das Kind sei ihr eigenes. Onesimos merkt aber sofort, dass sie zugleich beabsichtigt, freigelassen zu werden. Habrotonon gibt zu, dass sie das von Herzen wünscht (Men. *Epit.* 548–549): «Frei werden sollte ich nur, ihr Götter; diesen Lohn möchte ich davon erhalten.» (ἐλευθέρα μόνον γενοίμην, ὦ θεοί. τοῦτον λάβοιμι μισθὸν ἐκ τούτων.). Diese blosse Äusserung eines Wunsches kann nicht als Gebet verstanden werden und ist wohl auch nicht als solches gemeint. Denn das eigentliche Gebet folgt unmittelbar darauf, nachdem Onesimos seine Bereitschaft erklärt hat, mitzumachen, so dass der Plan nunmehr in die Tat umgesetzt werden kann. Jetzt betet Habrotonon zu Peitho um gutes Gelingen (555 f.: «Liebe Peitho, stehe mir als Mitstreiterin bei und mache, dass ich mit meinen Worten Erfolg habe.» (φίλη Πειθοῖ, παροῦσα σύμμαχος πόει κατορθοῦν τοὺς λόγους οὓς ἂν λέγω). Das ist dem Inhalt nach ein ernst gemeintes, wenn auch formal einfaches Gebet (dazu Kleinknecht 127). Besonders deutlich tritt die Eigenart des griechischen Gebets in der Inschrift des Zakoros Diophantos aus Sphettos aus dem Athener Asklepieion (**30**) zutage, welche aus drei durch leere Zeilen deutlich voneinander abgesetzten Tei-

len besteht: 1. Das Plädoyer des Kranken vor dem Gott (τάδε σοὶ...λέγω) für die Heilung seiner Füsse mit der Begründung, dass er nur so seine Dienste leisten und den Gott ehren kann. 2. Das eigentliche Bittgebet (τάδε σοὶ...ἐπεύχομαι), in dem die Heilungskraft des Asklepios gepriesen wird. 3. Die Danksagung nach erfolgter Heilung (vgl. unten **III.A**).

B. Terminologie

Das Wort «Gebet», wie wir es heute verwenden, hat im Griechischen keine genaue Entsprechung. Je nach Kontext können dafür drei verschiedene Substantive verwendet werden: εὐχή (poetisch auch εὐχωλή, mit den Komposita προσευχή und κατευχή), ἀρά (mit den Komposita ἐπαρά und κατάρα), λιταί (Mair 183; Corlu *passim*; Aubriot-Sévin baut ihr Studium des griechischen Gebets auf der Untersuchung eben dieser Wörter auf). Die entsprechenden Verben sind: εὔχεσθαι (mit den Komposita ἐπεύχεσθαι und κατεύχεσθαι), ἀρᾶσθαι (mit den Komposita ἐπαρᾶσθαι und καταρᾶσθαι), λίσσεσθαι. Zugleich bestimmen aber die Bedeutungsfelder dieser Wörter gemeinsam ein viel breiteres begriffliches Spektrum als unser Wort «Gebet». Εὐχή kommt diesem wohl am nächsten (zumindest im klassischen und im hellenistischen Griechisch), bezeichnet aber vornehmlich das Bittgebet und gegebenenfalls das Dankgebet (bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Opfer; vgl. Plat. *Euthyd.* 14c: Οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς; dazu Pulleyn 7n 186 meint, einfache Bittgebete und Dankgebete seien, vor allem bei Homer, «mit dem Charakter dieses Wortes unvereinbar», was jedoch nur für seine ursprüngliche Bedeutung zutrifft) und, davon ausgehend, das Gelübde (s. unten **V.D**). Die ursprüngliche Bedeutung des Substantivs εὐχή ist, wie Perpillou überzeugend dargelegt hat, «begründeter Anspruch». Das Wort gehört demnach vorerst dem profanen Bereich an. Entsprechend heisst das Verb εὔχομαι «einen begründeten Anspruch geltend machen». Im frühen Griechisch (vor allem im homerischen Epos) kommt dieses Verb im Gespräch zwischen Menschen häufig vor und bedeutet soviel wie «sich rühmen» oder «auf etwas pochen». Somit ist es primär mit dem sozialen, sogar mit dem juristischen Bereich verbunden (Perpillou *passim*; zustimmend Aubriot-Sévin 202–209; vgl. Reynen 184 ff., der jedoch die «religiöse» und die «profane» Bedeutung nicht klar genug voneinander unterscheidet). Εὔχομαι ist also ursprünglich ein Verb des Sagens; seine Verwendung im sakralen Bereich ist sekundär und hat sich wahrscheinlich über die Verbindung mit dem «Wunsch-Verb» ἀράομαι in Kontexten wie εὐχομένη δ' ἠρᾶτο (**2**) entwickelt (Latacz, J., *Gnomon* 41 [1969] 351). Dass im frühen Griechisch εὔχομαι in erster Linie ein nachdrückliches und feierliches Sagen bedeutet, zeigt auch die Verwendung des Verbs, um die Beteuerungen von Schwörenden zu bezeichnen (Hom. *Il.* 3, 175; 19, 257). So erklärt sich, dass im griechischen – und insbesondere im homerischen – Gebet, anders als in orientalischen und biblischen Beispielen, die Würde des Betenden im Vordergrund steht (Lateiner 247).

Anders als εὔχομαι und εὐχή gehören das Verb ἀράομαι und das Substantiv ἀρά, primär dem sakralen Bereich an. Die beiden Wortgruppen werden nicht selten, vor allem in den homerischen Epen, in Verbindung miteinander verwendet (z.B. **1. 2**; Hom. *Il.* 10, 277–295; weitere Beispiele bei Mair 183). Dennoch führt die eingehende Analyse ihres Gebrauchs zum Schluss, dass sie nicht nur eine verschiedene Grundbedeutung, sondern auch eine unterschiedliche semantische Entwicklung haben (Corlu 250 ff.; Calame 1168–1174; Aubriot-Sévin 295–401 und Anhang 537–541 mit einer Zusammenstellung aller Vorkommen von ἀράομαι in der Dichtung bis Ende des 5. Jhs. v. Chr.). Wichtig für das Verständnis des Verbs ἀράομαι ist die Feststellung, dass es stets auf eine ausformulierte Rede hinweist und ferner dass eine ἀρά auch unabhängig von dem Eingreifen eines Gottes wirksam sein kann (Corlu 255; Watson 4–6; Aubriot-Sévin 299. 350–353), insbesondere um einen Gegner zu hemmen oder zu zerstören. Das führt dazu, dass diese Worte schon in der archaischen Zeit die Bedeutung «verwünschen» bzw. «Verwünschung» erhalten (s. unten **V.B**). Die spätere Entwicklung geht dahin, dass ἀρά und ἀράομαι (und in verstärktem Masse die Komposita ἐπαρᾶσθαι, καταρᾶσθαι und ἐπαρά, κατάρα) zunehmend in der Bedeutung «fluchen» bzw. «Fluch» bezeugt sind (Pulleyn 70–76). Es ist allerdings zu beachten, dass ἀρά und ἀράομαι, wie εὐχή und εὔχομαι, ursprünglich wertneutal waren (Burkert, *GrRel* [engl.] 73 f.; die καλὴ ἀρά in Aischyl. *Choeph.* 124 ist freilich Konjektur). Dass die erste Wortgruppe allmählich eine positive, die zweite dagegen eine negative Bedeutung erhielt, liegt an der Entwicklung des Sprachgebrauchs, in dem sich die verschiedenen Funktionen von ἀρά und εὐχή widerspiegeln (Watson 3 f.).

Schon bei Homer kann die ἀρά eine fast magische Kraft besitzten (Aubriot-Sévin 328 f.; s. auch die 537 f. zitierten Stellen). In Hom. *Od.* 22, 322–323 erklärt Odysseus dem Seher Leodes, bevor er ihn tötet, dass er ihn verdächtigt, auf Seite der Freier zu stehen und mehrfach Verwünschungen gegen seine Heimkehr geäussert zu haben (πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισι / τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι). Bezeichnend ist, dass diese Verwünschungen nicht mit der Anrufung einer Gottheit verbunden werden, was bei ἀραί auch sonst vorkommt (Kakridis 2, 6 Anm. 3). Die immanente Wirkungskraft der ἀραί bedeutet, dass sie von kundigen Menschen beherrscht und ausgesprochen werden, die ἀρητῆρες heissen (Burkert, *GrRel* [engl.] 74). Bei Homer bezeichnet das Wort ἀρητήρ (zu diesem Wort, das nach Aristot. *poet.* 1457 b 33 eine homerische Schöpfung ist, s. Aubriot-Sévin 392 Anm. 268) den Priester und ist fast bedeutungsgleich mit ἱερεύς (Pulleyn 70 f.). Appelliert man mit einer ἀρά an höhere Mächte, so sind diese meist entweder personifizierte Naturmächte wie die Winde (Hom. *Il.* 23, 193–199), oder Gottheiten der Unterwelt (Hom. *Il.* 9, 565–572), zu denen auch Rachedämonen wie die Erinyen zählen (Hom. *Il.* 9, 467–471; *Od.* 2, 134–136; s. unten **V.B**).

Ein weiteres Verb, das in der Bedeutung «beten» bezeugt ist, ist λίσσομαι (Mair 183); das entsprechende Substantiv ist λιταί (im Plural). Die beiden Wörter können zugleich die Supplikation (ἱκεσία) bezeichnen (s. *ThesCRA* III 6 d Hikesie), wie die Wendung πολύλλιστον δέ σ' ἱκάνω im Gebet des Odysseus zu dem Flussgott von Scheria (**8**) nahelegt. In der bekannten Szene in Hom. *Il.* 1, 500–510, wo Thetis Zeus anfleht, den Troern solange die Oberhand zu geben, bis die Achäer ihren Sohn Achilleus ehren, ist die Gebärde der Meeresgöttin die einer Schutzflehenden (ἱκέτις), indem sie mit der Rechten die Knie des Zeus fasst und mit der Linken an sein Kinn greift; ihr Flehen wird aber mit dem Verb λίσσομαι angedeutet: λισσομένη προσέειπε Δία Κρονίωνα ἄνακτα (dazu Aubriot-Sévin 444 Anm. 127; 452–454). Eine eingehende Untersuchung der Verwendung sowohl des Verbs als auch des pluralischen Substantivs vor allem in der Dichtung hat gezeigt, dass λίσσομαι, im Gegensatz zu ἱκετεύω, keine starke Erniedrigung des Flehenden impliziert (Aubriot-Sévin 444–494; vgl. Pulleyn 58 f.); deshalb kann es auch im Zusammenhang von Gebeten vorkommen. Es kann aber auch in Verbindung mit Sühneakten verwendet werden; wofür seine etymologische Verwandtschaft mit lat. *litare*, das «entsühnen» bedeutet, spricht (Mair 183). Bereits in der homerischen Sprache ist das Verb λίσσομαι auch in der Bedeutung von «besänftigen» (*placare*) bezeugt: In Hom. *Od.* 10, 526 rät Kirke Odysseus, er soll bei seiner Ankunft in der Unterwelt die Toten zunächst durch Gebete entsühnen (αὐτὰρ ἐπὴν εὐχῇσι λίσῃ κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν).

Eine besondere Form der Anbetung war die προσκύνησις, die häufig als Knien oder Prostration vor der Gottheit interpretiert wird, was wahrscheinlich auf den Einfluss orientalischer, insbesondere persischer Bräuche zurückzuführen ist (Hall, E., *Inventing the Barbarian* [1989] 96 f.). In Wahrheit handelt es sich aber um eine Form des frommen Grusses, der zur Verehrung der Götter gehört (Beispiele und Diskussion bei Pulleyn 191–193). Daher ist die griechische προσκύνησις der lateinischen *adoratio* bzw. *veneratio* gleichzusetzen (Sittl 172 f. Anm. 6). Galt der Gruss mehreren Gottheiten, so pflegte man sich in Richtung auf die Erde und zum Himmel zu wenden (Aischyl. *Pers.* 497–499; Aristoph. *Equ.* 155–156; Aristoph. *Plut.* 771–773).

Schliesslich sind in Verbindung mit dem Gebet das Verb προστρέπομαι und das Substantiv προστροπή zu erwähnen, die weniger auf das Beten selbst als auf die damit verbundenen Riten hinweisen, die häufig Supplikationsriten sind – vor allem Bittgänge. Im Prolog der *Choephoren* des Aischylos nennt Orestes die Prozession der Trankopfer darbringenden Frauen γυναικῶν προστροπή (Aischyl. *Choeph.* 21). Der Ausdruck ist wohl, wie die antiken Scholien bemerken, ein *abstractum pro concreto* und sollte deshalb als «Bittgang der Frauen» übersetzt werden (vgl. die Übersetzung von Wilamowitz [1896]). Mit demselben Wort (προστροπή) bezeichnet auch Elektra dieselbe Kulthandlung (Aischyl. *Choeph.* 84 f.). Die enge Beziehung zwischen προστροπή und Hikesie zeigt sich in dem Ausdruck, den der Chorführer in den *Persern* verwendet, um der infolge eines Traumes beunruhigten Atossa zu raten, flehend zu den Göttern zu beten, damit sie alles Böse von ihr abwehren (Aischyl. *Pers.* 216–217: θεοὺς δὲ προστροπαῖς ἱκνουμένη εἴ τι φλαῦρον εἶδες, αἰτοῦ τῶνδ' ἀποτροπὴν τελεῖν). Mit προστροπαί sind hier alle rituellen Handlungen (einschliesslich der Gebete) gemeint, die zur Durchführung der Supplikation verwendet werden. Dass das Wort auf Kulthandlungen allgemein, nicht nur auf Bittgänge und Bittgebete hinweist, bestätigt die Antwort der Artemispriesterin Iphigenie an Orestes, der zusammen mit Pylades der Göttin geopfert werden soll und sich erkundigt, wer das Opfer vollziehen wird: «Ich; denn diese Verehrung der Göttin wurde mir anvertraut.» (Eur. *Iph. Taur.* 618: ἐγώ· θεᾶς γὰρ τήνδε προστροπὴν ἔχω). Durch das Menschenopfer und die damit verbundenen Riten (wozu auch ein Gebet gehört) wird die furchterregende Göttin befriedigt. Hauptzweck der προστροπή ist es demnach, die Götter um Abwehr einer drohenden Kalamität anzuflehen oder eine zürnende höhere Macht – z.B. die Seele eines ermordeten Menschen – zu versöhnen (vgl. Plut. *Cleom.* 60, wo die Alexandriner der Leiche des gefallenen Kleomenes Ehren erweisen). Daher heissen die zürnenden, Rache heischenden Seelen προστρόπαιοι (Rohde 264 f. Anm. 2; Rudhardt 53–55). Solche Geister versuchte man mit Kulthandlungen zu versöhnen, man konnte aber auch zu ihnen beten und sie zu Hilfe rufen, insbesondere wenn es um Rache ging (vgl. unten **V.E**).

Im Griechischen wird demnach das Beten je nach Form und Aspekt mit verschiedenen Wörtern bezeichnet. Zur Anbetung im weiteren Sinne gehören auch die Grussformeln, mit denen die Griechen ihre Götter und Heroen verehrend anzusprechen pflegten (Burkert, *GrRel* [engl.] 75). Die Untersuchung dieser Wörter hilft uns, das griechische Konzept des Gebets besser zu fassen.

II. Voraussetzungen und Wirkung des Gebetes

A. Identität und Vorstellung des Betenden

Im Gegensatz zu den monotheistischen «Erlösungsreligionen», kennt der griechische Kult keine festen, allgemeingültigen, von allen gleichmässig verwendeten Formen des Gebets (v. Fritz 5–7; vgl. oben **I.A**). Jeder, der ein Anliegen hat, kann

zu einer Gottheit beten und zwar in einer Art und Weise, die sowohl diesem Anliegen als auch seiner Person und seiner Lage angemessen erscheint (vgl. Scheer 32–34). Indem der Mensch durch das Aussprechen des Gebets und die damit verbundenen kultischen Handlungen, Gesten und Gebärden vor die Gottheit tritt, um eine Bitte vorzutragen, bringt er wesentliche Züge seiner Identität zum Vorschein. Dem Inhalt nach hängt das Gebet oft mit einer bestimmten Situation zusammen, für die Geschlecht, Alter und soziale Stellung des Betenden bestimmend sind. Dennoch ist in der Praxis kein formaler Unterschied zwischen verschiedenen Gebetsarten spürbar. Selbst die öffentlichen Gebete, die in der Regel einen feierlichen Charakter und einen allgemeinen Inhalt haben (vgl. **24. 28. 29**), unterscheiden sich nicht grundsätzlich von den privaten (Aubriot 2).

Identität und Eigenschaften des Betenden scheinen zumindest für die formale Kategorisierung der Gebete keine greifbaren Folgen zu haben (Aubriot-Sévin 65–77). Nichts spricht z.B. dafür, dass es geschlechtsspezifische Gebete gegeben hat; so besteht kein Anlass zu vermuten, dass Frauen infolge ihrer untergeordneten Stellung in der Gesellschaft und ihrer Bindung an den Haushalt (die sich auch im Kult widerspiegelt) anders als Männer beteten (Aubriot-Sévin 77–87). Die zahlreichen Weihinschriften von Frauen lassen allerdings den Schluss zu, dass diese die Heiligtümer besonders häufig besuchten (Pulleyn 168–171); auch als Gründerinnen von Heiligtümern sind sie bezeugt (ein bekanntes Beispiel ist die Gründung eines mehreren Lokalgottheiten geweihten Heiligtums an der Kephisosmündung durch Xenokrateia: *IG* I³ 957). Frauen galten allgemein als abergläubischer im Vergleich zu den Männern (Plat. *nom.* 909e–910a; Men. *Dysk.* 260–265). Es gibt jedoch Situationen, in denen Gebete vorkommen, die als frauentypisch empfunden werden. Das bei einer Frauenprozession ausgesprochene Gebet der Priesterin Theano zu Athena in der *Ilias* (**2**), legt den Gedanken nahe, den Frauen sei eine besondere Fähigkeit zuerkannt, die Aufmerksamkeit der Gottheit zu erregen. Dazu trägt wohl die zum Frauengebet gehörende ὀλολυγή bei (vgl. Hom. *Od.* 4, 767; Eur. *Erechtheus fr.* 41 Austin [*TGF*² *fr.* 351]; Kall. *h.* 5, 137–139), ein für Frauen charakteristisches Geschrei, welches als Zeichen der emotionalen Aufregung, ja sogar des Trauerns, vor allem beim Opfer im Augenblick des Schlachtens ertönt (Deubner 626; Aubriot-Sévin 167–70; Pulleyn 178–181). Das Gebet wehrloser Frauen an die Götter des Vaterlandes in Notsituationen (Aischyl. *Sept.* 110–180) mochte unter Umständen als besonders wirksam empfunden werden; man konnte es aber auch als Zeichen der Hilflosigkeit und der Demütigung verachten (Aischyl. *Sept.* 181–202). Eine weitere Frage ist, ob Frauengebete mit einem bestimmten Raum oder Bereich verbunden waren. Die Regel, dass die Frauen im Inneren, die Männer dagegen im Freien beteten (Aubriot-Sévin 84–86), beruht hauptsächlich auf theoretischen Überlegungen und lässt sich durch konkrete Beispiele nicht hinreichend begründen.

Was die Sklaven betrifft, die zwar ihren Herren völlig untergeordnet waren, zugleich aber eigene Interessen verfolgten (in erster Linie wohl ihre Freilassung), so scheinen sie hauptsächlich für sich selbst gebetet zu haben. Da sie am öffentlichen Leben nicht teilnehmen durften, hatten sie nicht die Möglichkeit, sich an den offiziellen Riten und den damit verbundenen Gebeten zu beteiligen (Pulleyn 171–173). Eine mögliche Ausnahme bilden die Mysterienkulte. Im privaten Bereich waren allerdings die Verhältnisse teilweise verschieden. Hier konnten Haussklaven bei Kultakten, die von ihren Herren durchgeführt wurden, gelegentlich als Hilfskräfte mitwirken. Das trifft z.B. im Fall der Konkubine (παλλακή) des Philoneos (Antiphon 1, 16–19), die höchstwahrscheinlich Sklavin war, zu (Pulleyn 172 f.; Voutiras 73 Anm. 161).

Da das griechische Gebet keinesfalls blosse Huldigung an eine höhere Macht ist, sondern stets einen Wunsch oder gar eine Forderung zum Ausdruck bringt, muss seine Formulierung die Erhörung gewährleisten. So drängt sich der Gedanke auf, dass der Betende zunächst sicher sein möchte, dass er von der Gottheit unmissverständlich erkannt wird; denn das ist die erste Voraussetzung für die Erfüllung seiner Bitte (vgl. Depew 235). Tatsächlich ist die namentliche Selbstvorstellung des Betenden bei überlieferten nichtliterarischen Gebeten dokumentiert. Als Beispiele aus dem 4. Jh. v. Chr. seien hier genannt: (1) das Gebet der Artemisia an Oserapis auf einem Papyrus aus Memphis (**33**) und (2) wahrscheinlich das Gebet an die Geister der Unterwelt (δαίμονες) auf einer Fluchtafel aus Pella, die von einer verlassenen Frau stammt (**26**; vgl. Voutiras 11 f.). Beide enthalten direkte, formal wie inhaltlich einfache Bittgebete von Schutzflehenden (ἱκεσίαι). Ähnliches gilt für die beschrifteten Täfelchen aus dem Orakelheiligtum des Zeus von Dodona, von denen einige keine Fragen, sondern Gebete enthalten (**27**; s. unten **II.D**). In den genannten Fällen ist die Identifizierung des Beters notwendig, weil das Gebet schriftlich eingereicht wurde. Auch in traditionellen kollektiven Gebeten ist die Identität der Betenden gelegentlich angegeben, wie etwa in dem von Marc Aurel zitierten einfachen Gebet, mit dem die Athener zu Zeus um Regen beteten (**23**; Aubriot-Sévin 36 Anm. 9); hier steht die gemeinsame Identität im Vordergrund.

Wenn der Adorant sich selbst im Gebet vorstellt und der Gottheit kenntlich macht, so erinnert dies an Gepflogenheiten des täglichen menschlichen Verkehrs. Es ist eine berechtigte Annahme, dass dieser Usus formal mit dem Gerichts- und dem Vertragswesen zusammenhängt, von denen bekanntlich manche Elemente des Volkskultes abgeleitet sind (Nilsson 1, 106–108; Bremmer 240). Die Selbstvorstellung des Beters mit Namen ist allerdings relativ selten (s. oben); sie kommt ausser

in den bereits genannten Beispielen in einem inschriftlich überlieferten Gebet aus Phrygien vor, mit dem ein Bauer Zeus um Regen bittet (**32**; Graf 1, 199; Depew 245). Trotz der poetischen Form spiegelt sich wohl hierin volkstümliche Mentalität. Der Brauch, sich bei der Formulierung einer Forderung zu nennen, hängt wohl mit der Vorstellung zusammen, dass man auf diese Weise seine persönliche Anteilnahme unterstreicht, um sein Recht erfolgreicher zur Geltung zu bringen. Als Bestätigung dieser Auffassung kann die Anrede der Thetis an Hephaistos angeführt werden, als sie den göttlichen Schmied aufsucht, um neue Waffen für ihren Sohn Achill zu verlangen (Hom. *Il.* 18, 392): «Hephaistos! komm doch heraus! Thetis verlangt etwas von dir!» (Übers. W. Schadewaldt), sowie deren effektvolle Imitation in einer Platon zugeschriebenen Sentenz, mit welcher der Philosoph sich endgültig von der Dichtung verabschiedet haben soll (Diog. Laert. 3, 5, 14).

Diese Art der Selbstvorstellung des Betenden ist aber (wie wir bereits gesehen haben) fast ausschliesslich auf Supplikationen, vor allem von unterirdischen Mächten, hauptsächlich Seelen von Verstorbenen, beschränkt, deren Verhältnis zu den Lebenden als besonders nah empfunden wird (**26. 33**; s. unten **V.C**). Es kommt auch vor, dass der Betende nicht sich selbst, sondern eine ihm nahestehende, am Gebet beteiligte Person der Gottheit namentlich vorstellt, wie z.B. Orestes seine Schwester Elektra in seinem Gebet an Zeus in den *Choephoren* des Aischylos (**14**). Diese Redeweisen hängen wohl mit der Vorstellung zusammen, dass die Götter stets imstande sind, ihre Verehrer selbst aus weiter Entfernung zu erkennen und deren Gebete zu hören (**5**). Bestimmte Götter werden ja häufig als Erhörer (ἐπήκοοι) bezeichnet (s. unten **II.E**). Ein Orakelgott wie der Delphische Apollon kann sich sogar rühmen, selbst Unausgesprochenes hören zu können (Hdt. 1, 47; vgl. Versnel 3, 27 f.). In der Literatur scheinen demnach die Betenden in der Regel davon auszugehen, dass der Gott sie sofort erkennt und ihre Bitten wahrnimmt, selbst wenn diese nicht laut ausgesprochen werden (Soph. *El.* 637–642; bezeichnenderweise richtet sich das intime, vor den Zuhörern verborgene Gebet der Klytaimestra an den Orakelgott Apollon). Man ist zunächst versucht, diese Einstellung des Betenden auch für die übliche Kultpraxis anzunehmen. Die zitierten Beispiele von Selbstvorstellungen bei nichtliterarischen Gebeten zeigen allerdings, dass dies nicht immer der Fall war. Es fällt nicht leicht, das Verhältnis zwischen Realität und literarischer Darstellung in dieser Hinsicht einzuschätzen.

Die Ansicht, die Gottheit sei stets imstande, den Betenden zu erkennen, weshalb dieser sich nicht mit Namen kenntlich zu machen braucht, zeugt von einem festen Glauben an die Nähe der Götter zu den Menschen, die mit ihnen unter Umständen in ein fast intimes Verhältnis treten können, auch wenn die Götter in ihrer eigenen Welt leben und die Grenze, die sie von den Sterblichen trennt, unpassierbar ist (s. oben **I.A**), was vor allem in der Dichtung deutlich zum Ausdruck kommt. Was die übliche Kultpraxis betrifft, so ist anzunehmen, dass die Betenden häufig versuchten, sich selbst vorzustellen und ihre Situation zu beschreiben, in der Hoffnung, die Gottheit auf diese Weise zu bewegen, ihre persönlichen Anliegen und intimen Wünsche zu erfüllen (**32**). Ähnliches trifft man auch heute in spontanen Stossgebeten einfacher Leute (Versnel 3, 1 f.). Äusserst selten ist dagegen in der Antike, insbesondere bei den Griechen, jenes absichtliche Verschweigen des Namens des Betenden (**31**), welches in christlichen Gebeten als Ausdruck von Demut geläufig ist: ὑπὲρ εὐχῆς οὗ οἶδεν (bzw. γιγνώσκει) ὁ Κύριος τὸ ὄνομα; *cuius nomen Deus scit* (Versnel 3, 27 f.).

B. Empfänger des Gebetes

Empfänger der Gebete sind neben den zahlreichen grösseren und kleineren, panhellenischen und lokalen Göttern die Heroen sowie verschiedene vergöttlichte Mächte, etwa Personifikationen abstrakter Begriffe, die einen Kult erhalten (Aristoph. *Pax* 974–1016; dazu Kleinknecht 44–49; zum Kult der Personifikationen s. Clem. Alex. *protr.* 2, 26, 4–6; Burkert, *GrRel* [engl.] 184–186; Shapiro, *Personifications* 12–14; Stafford, E., *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece* [2000] 17–27). Jedes Gebet enthält einen Anruf an die angebetete Gottheit, von der eine konkrete, ihrem Wesen entsprechende Reaktion erwartet wird (s. oben **I.A**). So rät Hesiod (**9**) dem Bauern, vor dem Pflügen zu den Hauptgottheiten der Erde, dem Zeus der Unterwelt (Ζεὺς χθόνιος) und der Demeter, zu beten. Die Identität der Götter zeigt eindeutig, dass das Gebet der Fruchtbarkeit des Bodens gilt (anders Nilsson 2, 31). Der Bauer will mit seinem Gebet erreichen, dass die Götter der Erde seine Mühe belohnen; denn auch wenn er sein Mögliches getan hat, kann er ohne göttliche Hilfe nicht auf reichen Ertrag hoffen (vgl. Xen. *oik.* 5, 18–20).

Der Betende kann sich zuweilen an eine Gottheit wenden, deren Präsenz oder wohlwollenden Beistand er empfindet, auch ohne ihren Namen zu kennen (dazu Versnel 3, 14–17). Als Odysseus allein im tobenden Meer vor der Küste von Scheria um sein Leben fürchtet, da die Wellen ihn gegen die Felsen zu schlagen drohen, betet er zu dem ihm unbekannten Fluss, dessen Mündung ihm als die einzige sichere Landungsstelle erscheint, er möge ihn retten (**8**). Jeder Appell an eine andere Gottheit wäre in diesem Moment weniger wirksam, denn der Fluss, der, wie üblich, als Naturgottheit angesehen wird (Nilsson, *GrRel* I³ 236–240; Burkert, *GrRel* [engl.] 174 f.), ist sichtbar und kann dem Schiffbrüchigen unmittelbar helfen, indem er ihm die Möglichkeit bietet, sicher an Land zu gehen. Einen wohlwollenden göttlichen Beistand empfindet Odysseus' Sohn Telemachos, als er von Athena, die ihm in der Gestalt des Taphierkönigs

Mentes erscheint, den Rat erhält, nach Pylos und Sparta zu fahren, um sich nach dem Schicksal seines Vaters zu erkundigen (Hom. *Od.* 1, 322 f.). Nach der Versammlung, die er am nächsten Tag einberuft, um ein Schiff zu fordern, betet er zu der ihm unbekannten «gestrigen» Gottheit, sie möge ihm bei der Fahrt helfen (**7**).

Die griechischen Götter werden von ihren Adoranten als mächtige Personen empfunden, die im menschlichen Leben direkt eingreifen (Burkert, *GrRel* [engl.] 183 f.); daher gelten alle Kulthandlungen (sowie natürlich die Gebete, die diese begleiten) ihnen persönlich. Die Kultbilder, die häufig als Empfänger des Kultes erscheinen und daher in der Gebetspraxis eine wichtige Rolle spielen (s. Versnel 3, 31 mit Anm. 120; Pritchett, W. K., *Pausanias Periegetes* [1998] 316–338; Bettinetti, S., *La statua di culto nella pratica rituale greca* [2001] 161–184), sollten als blosse Darstellungen angesehen werden, welche stellvetretend für die Götter dastehen (v. Fritz 16–18; zustimmend Aubriot-Sévin 87 f. Anm. 211). Bereits Heraklit hatte sich in diesem Sinne geäussert und diejenigen getadelt, die leblose Gegenstände mit Göttern und Heroen verwechseln (Herakl., *VS* 22 B 5 [vgl. B 128]; s. unten **VI.B**). Dass nach griechischer Vorstellung die Gottheit selbst, nicht das Kultbild auf die Gebete der Adoranten reagiert, zeigt unter anderem die bei Herodot überlieferte Geschichte über die dritte Frau des Königs Ariston von Sparta, welche ihre auffallende Schönheit der Helena verdankte (**17**). Auch Aischylos (*Sept.* 265 f.) hält Götter und Statuen auseinander.

Einen Sonderfall stellen in dieser Hinsicht die Hermen dar (Burkert, *GrRel* [engl.] 155; Pritchett a.O. 121–137), die einen besonderen Kult erhielten und zu denen man häufig betete, ohne dabei den Gott Hermes in seiner anthropomorphen Gestalt einzubeziehen (Bastide, R., *Le sacré sauvage* [1975] 133; Aubriot-Sévin 90 Anm. 219). So hat Paus. (7, 27, 1) kurz vor der Stadt Pellene eine Hermesherme gesehen, welche den Beinamen Δόλιος (der Arglistige) hatte; man behauptete, sie sei bereit, die Bitten der Menschen zu erfüllen (εὐχὰς δὲ ἀνθρώπων ἕτοιμος τελέσαι). Der Hermenkult ist vor allem aus archäologischen Zeugnissen bekannt (Zanker, P., *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei* [1965] 92–103; Rückert, B., *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen* [1998] *passim*). Bilder der Hermenverehrung sind in der attischen Vasenmalerei des frühen 5. Jhs. v. Chr. besonders zahlreich erhalten. Neben rituellen Opferszenen (**38. 41**), Darbringung von Spenden, Anlegen von Schmuck oder Musikspiel (Zanker a.O.; *LIMC* V Hermes p. 301–305, **100–169** [G. Siebert]; Rückert a.O. 185–220; Nick 44. 71) gibt es Darstellungen, auf denen ein Einzelner in lebhafter Gestik betend (vgl. unten **IV.B**) vor die Herme hintritt (**39**; weitere Beispiele: *LIMC* V Hermes **143–156**; Rückert a.O. 207–209). Einzigartig ist die Darstellung auf einem Kolonnettenkrater des Boreas-Malers in Bologna (**40**). Hier werden zwei Hermen verehrt; vor der einen steht betend eine junge Frau, vor der anderen ein älterer Mann. Da der Mann den Bart der Herme mit den Fingerspitzen berührt, ist hier wohl ein Bittgebet (ἱκεσία) dargestellt (weitere Beispiele bei Nick 71 Anm. 413 f.; vgl. **38**). Auffällig ist ausserdem, wie sehr die beiden Hermenköpfe den Adoranten angepasst sind: Das Mädchen betet vor einem jugendlichen Hermes, der Alte vor einem weisshaarigen. Die Art des Gottes gewährt jedem das Seine.

C. Ort des Betens

Beten ist hauptsächlich situations-, nicht ortsgebunden. Daher kann der Grieche beten, wo immer er sich befindet, soweit er das Gefühl hat, dass er von der Gottheit gehört wird (s. unten **II.E**). Das gilt insbesondere in Situationen der Not oder der akuten Gefahr (Rudhardt, *Notions* 187 f.). Man sollte sich allerdings davor hüten, dichterische Beschreibungen von Gebeten, die von Einzelnen in besonderen Situationen laut ausgesprochen werden, uneingeschränkt auf das Leben zu projizieren. Wenn am Anfang der *Ilias* Chryses, nachdem seine Bitte um die Freilassung seiner Tochter von Agamemnon schroff abgewiesen wurde, in Einsamkeit zu Apollon betet, er möge die Achaier bestrafen (**1**), so besitzt die Szene zweifellos grosse dramatische Kraft und psychologische Plausibilität; es wäre jedoch verfehlt, daraus Schlüsse über kultische Vorgänge zu ziehen. Denn das Bild des verzweifelten und gekränkten Priesters, der allein am Strand den ihm besonders vertrauten Gott anruft und nach Vergeltung verlangt, ist wohl keine aus dem täglichen Leben hergeholte Szene, sondern eine besonders gelungene poetische Erfindung, die man wahrscheinlich dem Iliasdichter selbst zuschreiben sollte (zum dichterischen Motiv des «Alleinseins», insbesondere am Meeresufer, s. Snell, B., *Dichtung und Gesellschaft* [1965] 51–55). Die einsame Lage, fern von allen menschlichen Zeugen, macht den direkten Kontakt zum Gott um so überzeugender. Daraus dürfte die Szene der *Odyssee* (**7**) inspiriert sein, wo Telemachos nach der Versammlung allein am Meer zu der ihm unbekannten Gottheit (in Wahrheit Athena) betet, welche ihm am vorigen Tag mit gutem Rat geholfen hatte. Auf homerischen Einfluss ist wohl das ebenfalls in Einsamkeit am Strand ausgesprochene nächtliche Gebet des Pelops an Poseidon bei Pindar (**12**) zurückzuführen (Sotiriou, M., *Pindarus Homericus. Homer-Rezeption in Pindars Epinikien* [1997] 198 f.). Es ist ausserdem beobachtet worden, dass in diesen und anderen vergleichbaren Fällen die Nähe oder gar der Kontakt des Betenden zum Wasser eine besondere Bedeutung zu haben scheint (Kakridis 1, 170 f.; Aubriot-Sévin 100 f.). Dafür sind verschiedene Erklärungen vorgeschlagen worden (Aubriot-Sévin 92–95), auf die wir hier nicht eingehen können. Das Bedürfnis sich zu waschen dürfte eine Rolle spielen; denn kultische Reinheit kann eine Voraussetzung des

Betens sein, insbesondere, wenn es mit kultischen Handlungen verbunden ist (s. unten **IV.D**).

Auch wenn es unter Umständen möglich ist, überall zu den Göttern zu beten, ist auch für die Griechen der Ort des Betens meist nicht gleichgültig (Rudhardt, *Notions* 188). Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass man hauptsächlich in Heiligtümern betete, entweder allein oder zusammen mit anderen Adoranten, vornehmlich bei der Durchführung verschiedener Riten und Zeremonien (s. unten **IV.D**). Die allgemeine Vorstellung war nämlich, dass die Götter in ihren Heiligtümern verweilen (*h. Hom. Cer.* 28; *h. Hom. Ap.* 347), um dort Kult und Gaben ihrer Adoranten zu empfangen und deren Gebete zu hören. Ihre Altäre, ihre Tempel und ihre Statuen stehen als Zeichen ihrer Präsenz. Daher werden die Tempel als πολύλλιστοι («viel angebetet» oder «viel verehrt») bezeichnet (zur Bedeutung des Adjektivs Aubriot-Sévin 88 Anm. 214; 471–473). Dass die Götter als in ihren Heiligtümern anwesend gedacht waren, wird auch durch die Beobachtung nahegelegt, dass das Verb ἐλθέ (komm) in Gebeten, die ein Opfer begleiten, vermieden wird (s. unten **II.E**). Es war zudem üblich, beim Betreten eines Heiligtums die darin verehrten Götter zu grüssen und zugleich zu ihnen zu beten (**22**).

Als besonders wirksam wurde das Beten vor einer Kultstatue empfunden (**2. 17**), auch wenn diese mit der Gottheit nicht gleichgestellt wurde (s. oben **II.B**). Die Stelle eines Heiligtums aber, an der wohl die meisten Gebete ausgesprochen wurden, war vor dem Altar, anlässlich der blutigen oder unblutigen Opfer, die dort stattfanden. Es gibt sogar ein Zeugnis dafür, dass ein bestimmter Platz nahe dem Altar eigens für die zeremoniellen Gebete eingerichtet sein konnte: In den Bauabrechnungen von Epidauros ist von der Einrichtung einer wohl steinernen «Gebetsstelle» in Verbindung mit einem Altar die Rede (*IG* IV² 1 A 27–28: ἐργών[αι.....18.....]ς τᾶς ποτευχᾶς καὶ τοῦ βωμο[ῦ] | ἐλομένωι δραχμὰς [...]; Hiller von Gärtringens Annahme *ad loc.*, diese Einrichtung sei auf orientalischen Einfluss zurückzuführen, ist keineswegs zwingend).

In seinem täglichen Leben war der Grieche von Kultmalen umgeben, welche ihn an die Präsenz der Götter erinnerten; so konnte er jederzeit spontan zu einer als anwesend gedachten Gottheit beten, etwa an Apollon Agyieus, für dessen Kult vor jeder Tür ein Pfeiler errichtet war (Aristoph. *Vesp.* 875; Men. *Dysk.* 659 [s. Komm. von Gomme und Sandbach z.St.]; *Sam.* 444). Auch in der freien Natur gab es Stellen (Haine, Grotten, Quellen usw.), die als heilig galten, da sie dem Volksglauben nach von Naturgottheiten bewohnt waren. Solche Stellen, durch natürliche Kultmale und Weihgeschenke frommer Besucher gekennzeichnet, eigneten sich besonders für Gebete (Aubriot-Sévin 88 f.). Ein schönes Beispiel dafür liefert der platonische *Phaidros* (**18**): Am Ende seines langen Gesprächs mit Phaidros an einem idyllischen Ort am Ilissosufer, welcher Pan und den Nymphen geweiht war, fühlt sich Sokrates verpflichtet, zu den Gottheiten des Ortes zu beten, unter deren Einfluss er gekommen war.

Da der Götterkult untrennbarer Teil des privaten und öffentlichen Lebens war, pflegte man an Versammlungsorten, wie der Volksversammlung (**24. 28. 29**; s. auch unten **IV.C. D**) und den Gerichtshöfen, zu beten (Stengel, *Kultus* 79; Mikalson, J. D., *Athenian Popular Religion* [1983] 84). Daher kann sich Demosthenes in seiner Kranzrede wiederholt so ausdrücken, als würde er die Götter anrufen, um für das Wohl des Staates öffentlich zu beten (Demosth. 18, 1; vgl. 18, 8; Lykurg. *Leokr.* 1). Solche Gebete gehörten jedenfalls zur täglichen Praxis. Deshalb waren die öffentlichen Gebäude entsprechend eingerichtet: Im Rathaus von Athen gab es ein Heiligtum des Zeus Boulaios und der Athena Boulaia, zu denen die Mitglieder des Rates bei Betreten des Raumes zu beten pflegten (Antiphon 6, 45). Ähnliche Einrichtungen sind wohl für die meisten griechischen Rathäuser anzunehmen. In den Privathäusern gab es bekanntlich Altäre der Hausgötter (Nilsson, M. P., «Griechische Hausaltäre», *Opuscula selecta* III [1960] 265–270), wo man verschiedene Riten vollzog und natürlich des öfteren betete.

D. Gegenstand des Gebetes

In den meisten Fällen ist das griechische Gebet laut ausgesprochene Rede, welche (in Verbindung mit einem Kultakt) einen Anspruch oder eine Bitte zum Ausdruck bringt. Damit ist Beten nicht nur religiöser Akt, sondern zugleich eine mit den Angelegenheiten und den Bedürfnissen des menschlichen Lebens eng verbundene Tätigkeit (vgl. Scheer 46–52). Entsprechend vielfältig sind die Anlässe zum Gebet. Wenn man bedenkt, dass der Grieche keine strenge Trennung zwischen sakralem und profanem Bereich kennt, wird verständlich, weshalb jeder Wunsch, jede Not und jede Hoffnung Anlass zu einem Gebet geben kann. Daraus erklärt sich weitgehend die inhaltliche und formale Vielfältigkeit der uns bekannten griechischen Gebete (vgl. die von Versnel 3, 1–26 zitierten Beispiele; dies trifft übrigens auch für manche christliche Gebete bis auf den heutigen Tag zu, wie Versnel 3, 1–4 richtig bemerkt). Wie zahlreich die Anlässe zum Beten waren, kann man anhand der Gelübde verstehen (die ebenfalls als εὐχαί bezeichnet werden), deren Inhalt uns hauptsächlich durch die Weihinschriften vermittelt wird (s. unten **V.D**).

Wir können davon ausgehen, dass die Gebete meist ein konkretes Anliegen zum Anlass hatten (mit Ausnahme derjenigen, die regelmässig an öffentlichen Festen rezitiert wurden). So können darin der Inhalt einer Handlung oder Situation oder auch die tieferen Gedanken und Gefühle von Personen verdichtet und prägnant zum Ausdruck gebracht werden. Daher werden Gebete in literarischen Werken, vor allem in der Tragödie, häufig

dazu verwendet, wichtige Momente des Handlungsablaufs zu unterstreichen und den Charakter der Hauptpersonen deutlich hervortreten zu lassen (dazu grundlegend Schadewaldt 40–49 [Aischylos], 69–77 [Sophokles], 101–122 [Euripides]; vgl. Mikalson 2, 56–61). Solche Gebete sind deshalb für die Kultpraxis nur bedingt aussagekräftig. Eine Übersicht des nichtliterarischen Materials zeigt, dass Situation und Begehren des Betenden meist nur knapp erörtert werden, wie das auch in der Literatur oft der Fall ist (z.B. Thgn. 1, 341–350). Trotz einer gewissen Typisierung der Ausdrucksweise können wir aber davon ausgehen, dass man im Alltag meist aus konkretem Anlass betete. Hinter den Orakelfragen, wie sie uns etwa aus dem Zeusheiligtum von Dodona bekannt sind (Parke, *Oracles of Zeus* 259–273; s. neuerdings Dakaris, S./Christidis, A.-Ph./Vokotopoulou, I., «Les lamelles oraculaires de Dodone et les villes de l'Épire du nord», in Cabanes, P. (ed.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'antiquité* II [1993] 55–60), stehen z.T. intime Gebete, mit denen die Fragenden die Orakelgottheit um Rat und bisweilen um Hilfe bitten (dazu Versnel 3, 4–8; skeptisch dagegen Scheer 46 f.). Einige Gebete dieser Art sind schriftlich überliefert: Der Fluch einer verlassenen Frau aus Pella gegen die bevorstehende Ehe ihres Mannes mit einer Rivalin (**26**), die Rachegebete von Knidos (s. unten **V.E**) oder auch das Gedicht, mit dem ein phrygischer Bauer Zeus um Regen anfleht (**32**), zeigen wie die einfachen Menschen beim Beten ihre Anliegen zum Ausdruck brachten. Die Analogie zu neuzeitlichen christlichen Gebeten zur Mutter Gottes und zu den Heiligen zeigt, dass es sich um eine zutiefst menschliche Verhaltensweise handelt (dazu Versnel 3, 1 f., 16 f. mit der Bemerkung, dass erst das reformierte Christentum diese Funktion des Bittgebets in Frage stellte).

Eindeutig situationsbezogen und manchmal ganz persönlich im Ton sind Gebete für Gesundheit und Genesung, von denen hauptsächlich die Inschriften aus Heiligtümern von Heilgottheiten eine Vorstellung vermitteln. Spätestens seit der klassischen Zeit wurde es üblich, dem Gott Weihgaben zu versprechen und diese nach erfolgter Heilung als Dankeszeichen im Heiligtum aufzustellen (Aleshire, S., *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications and the Inventories* [1989] 39–48). Auch wenn die Gebete für Heilung grösstenteils nicht niedergeschrieben wurden und daher nicht erhalten sind, kann ihr Inhalt indirekt aus dem Wortlaut der Weihinschriften erschlossen werden. Ein seltenes und besonders aufschlussreiches Beispiel eines Gebets dieser Art ist in einer kaiserzeitlichen Inschrift aus dem Athener Asklepieion überliefert (**30**; s. unten **III.A**).

Das Bittgebet zugunsten Dritter (die Fürbitte) ist hauptsächlich indirekt durch Weihinschriften dokumentiert. Ein seltenes literarisches Beispiel ist das Gebet des Achilleus für Patroklos (Hom. *Il.* 16, 233–248; dazu Aubriot-Sévin 53 f.). Oft beten die Eltern für die Gesundheit und das Wohl ihrer Kinder (Hansen, *CEG* 273; *IG* II/III² 4400. 4403. 4429. 4446. 4449. 4588. 4613. 4671. 4688); andere Familienmitglieder und Freunde kommen aber ebenfalls in diesem Zusammenhang vor (*ISmyrna* 688. 689). Die Fürbitte war ein Mittel, der Verwandten und Freunde in der Ferne zu gedenken. Seit der Kaiserzeit gehört zum antiken Briefstil eine Formel, welche die Versicherung der Fürbitte für den Empfänger enthält (z.B. *PTebt* 413, 3 [2.–3. Jh. n. Chr.]: τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τοῖς ἐνθάδε θεοῖς κατ' ἑκάστην ἡμέραν <ε>ὐχομένη σοι τὴν ὑγίαν; vgl. *PTebt* 418, 6; *PSI* 1415; *PMerton* 82, 85; dazu Michel, O., *RAC* IX 12 f. *s.v.* «Gebet» II [Fürbitte]).

Schliesslich soll in diesem Zusammenhang das Dankgebet erwähnt werden (dazu unten **V.D**), welches gelegenlich die Form eines Lobgesangs annimmt (Rudhardt, *Notions* 198 f.). Es ist bemerkt worden, dass im Gegensatz zu den mehrfach überlieferten Bittgebeten nur relativ wenige (und meist kurze) Dankgebete zu den Göttern aus der griechischen Antike bekannt sind – im Gegensatz zu den zahlreich erhaltenen Zeugnissen des Dankes in Form von Weihgeschenken (Versnel 3, 42–62; vgl. Pulleyn 39–43).

E. Erhören des Gebetes

Es ist das Ziel jedes Gebetes, die angesprochene Gottheit zu erreichen und sie zum Handeln zu bewegen. Deshalb kommen Imperative, die diese zum Hören auffordern (κλῦθι, ἄκουσον, ἐπάκουσον), besonders häufig vor (s. Versnel 3, 29 f.; Pulleyn 134–136). Mit der Fähigkeit der Götter, die Gebete der Menschen zu erhören, hängt die Bezeichnung θεοὶ ἐπήκοοι (erhörende Götter) zusammen, die zunächst prädikativ verwendet wird (z.B. Aristoph. *Thesm.* 1157 f.), allmählich aber zur kultischen Epiklese vieler Gottheiten geworden ist, die als besonders menschennah empfunden wurden (grundlegend dazu Weinreich; s. auch Nock, *Essays* I 421 f.; Versnel 3, 34–37).

Die Formulierung mancher griechischer Gebete zeigt, dass ein direkter Kontakt zur Gottheit angestrebt wurde, denn ihre Anwesenheit war ein klares Zeichen des Beistands. Deshalb fordert man sie durch Anrufungen wie «komm» oder «erscheine» (ἐλθέ, ἴθι, φάνηθι, μόλε usw.) auf, ihre Präsenz fühlbar zu machen (Versnel 3, 29 f.; Pulleyn 136–144). In Soph. *Oid. t.* 158–177 bringt der Chor in seinem rührenden Bittgebet zu den Schutzgottheiten Athena, Artemis und Apollon dieses Verlangen auf eindrucksvolle Weise zum Ausdruck. Etwas besonderes ist das Emporsteigen von unterirdischen Mächten aus dem Bereich der Toten (s. unten **V.C**). Bemerkenswert ist, dass (zumindest in der Literatur klassischer Zeit) bei Gebeten, die Opfer begleiten, der Imperativ ἐλθέ anscheinend vermieden wird (Pulleyn 142–144). Die wahrscheinlichste Erklärung dafür ist, dass der angebetete Gott stets entweder als anwesend oder als zuhörend gedacht ist.

Die Vorstellung, dass die im Gebet aufgerufene Gottheit in irgendeiner Form erscheint (ἐπιφαίνεται) bzw. erscheinen kann, die in der griechischen Literatur seit Homer immer wieder vorkommt (Corlu 72; Bremer 194), gibt dem Betenden das Gefühl, wirklich in Kontakt mit der Gottheit zu treten (**10. 11**; zur Epiphanie der Götter in der Antike s. Price, S. R. F., *JHS* 104 [1984] 86–88; Himmelmann 100–121). Das erklärt die oft auffällig direkte Ansprache an die Götter (Mair 183; vgl. unten **III.C**), sowie den intimen, fast respektlos wirkenden Ton mancher literarisch überlieferten Gebete. Beispielhaft für diese Einstellung sind die homerischen Epen, deren Handlung von einem ständigen Ineinandergreifen der göttlichen und der menschlichen Sphäre geprägt ist. Jede wichtige oder folgenschwere Handlung sowie jede bedeutende Leistung werden auf göttliche Wirkung zurückgeführt (Dodds 2–27). Daher kann das Gebet zum literarischen Mittel werden, dessen Funktion es ist, Wünsche und Absichten von Menschen zu verdeutlichen. In der archaischen Lyrik, wo (im Gegensatz zum Epos) die sprechende Person stark in den Vordergrund tritt, wird die Nähe zu den Göttern dazu verwendet, individuelle Gefühle oder Gedanken auch in Form von Gebeten zum Ausdruck zu bringen (Pfeiffer 42–54).

Besonders in der Dichtung wird das Gebet und die damit verbundene Epiphanie häufig als effektvolles Bild verwendet, um die göttliche Gunst vor Augen zu führen. Ein anschauliches Beispiel liefert das Gebet des Pelops in Pind. *O.* 1, 71–85 (**12**; dazu Kakridis 1), welches in Anwesenheit Poseidons vorgetragen wird. Die Präsenz und die Zustimmung einer Gottheit kann sich durch ein göttliches Zeichen (διοσημεία) offenbaren. In seinem Gebet an Zeus, mit dem er um die Rettung der von den Troern bedrängten Achäer bittet, erinnert Nestor den Gott daran, dass er den Achäern die Heimkehr zugesagt hatte, als sie ihm Opfer darbrachten (Hom. *Il.* 15, 370–80). Zeus stimmt dem zu und donnert, um die Annahme von Nestors Gebet zu verkünden, was die Troer ihrerseits falsch als günstiges Omen für ihren eigenen Angriff auf die achäischen Schiffe deuten. In Hom. *Od.* 20, 95–106 bittet der auf Ithaka zurückgekehrte Odysseus Zeus um zwei Zeichen, bevor er sein Haus betritt, um sich der göttlichen Gunst zu versichern; beide werden ihm gewährt. Ein göttliches Zeichen (Donner, Blitz oder Erdbeben) erbittet Oidipus in Soph. *Oid. K.* 84–110 von den Erinyen, als Bestätigung dafür, dass er ans Ende seiner Leiden gelangt ist, wie es das Orakel des Delphischen Apollon vorausgesagt hatte. Nach Pind. *P.* 4, 192–200 bekräftigte Zeus durch Donner und Blitz den bevorstehenden Erfolg der Reise der Argo, als Iason anlässlich der Abfahrtspende zu ihm betete, wie dies üblich war.

Das Gefühl der Nähe zur aufgerufenen höheren Macht ist ein charakteristischer Zug des griechischen Polytheismus, in dem die Götter gelegentlich so menschennah erscheinen, dass man sie selbst beim Ausdruck tieferer Gedanken anrufen kann. Ein solches Beispiel ist die Elegie Solons, mit der er die Prinzipien seiner Gesetzgebung erklärt und rechtfertigt (Allen, A. W., «Solon's Prayer to the Muses», *TAPhA* 80 [1949] 50–65; Maurach, G., *GGA* 235 [1983] 31–33; s. zuletzt Pötscher, W., «Nochmals: Solons Musenelegie», *ActaAntHung* 39 [1999] 261–274; Stoddard, K., «Turning the Tables on the Audience: Didactic Technique in Solon 13W», *AJPh* 123 [2002] 143–168). Die Anrufung an die Musen am Anfang des Gedichts zeigt, dass die Göttinnen als anwesend und erhörend gedacht sind.

Durch die Bindung an das Kultische können intime Gefühle und innige persönliche Anliegen eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht werden. Ein besonders anschauliches Beispiel liefert das vollständig erhaltene Gedicht der Sappho 1 (**10**), das höchstwahrscheinlich am Anfang ihrer Gedichtsammlung stand (Campbell, D. A., *Greek Lyric Poetry* [1967] 264). Es ist als Hilferuf an Aphrodite formuliert und kann deshalb als ὕμνος κλητικός bezeichnet werden (ähnlich wie **11**). Die Göttin wird um Beistand zur Befreiung von Liebeskummer gebeten, was nur durch die Zuführung der geliebten Person erfolgen kann (v. Fritz 21–23); die Epiphanie der Aphrodite wird auf ergreifende Weise beschrieben (Cameron, A., *HThR* 12 [1939] 1–17). Vergleicht man den formalen Aufbau des Gedichts mit Hilferufen an die Götter sowohl im Epos (Hom. *Il.* 5, 114–21, wo die vom verwundeten Diomedes angerufene Athena tatsächlich erscheint und ihm hilft) als auch in der Tragödie (Soph. *Oid. t.* 158–167), so wird klar, dass eine feste Struktur sakralen Stils bewahrt ist (Pfeiffer 46 f.; zustimmend Wilamowitz, *Glaube*³ 109 Anm. 2; vgl. Graf 1, 189). Der Versuch, aufgrund bestimmter Ausdrücke (vor allem Vers 21 ff.) eine Verbindung zum Liebeszauber herzustellen (Cameron a.O.; Petropoulos, J. C. B., *ZPE* 97 [1993] 43–56) überzeugt nur bedingt (zu Recht skeptisch Pulleyn 140 f.). Das Gedicht ist nach einem rhetorischen Schema komponiert, denn sein Ziel ist, die Göttin zu überreden (Thomas, B. M., *Helios* 26 [1999] 10–30; auch sonst sind literarische Gebete wie Reden komponiert, s. unten **III.A**). Eine enge Beziehung zur Gottheit wird vorausgesetzt: Sappho verweilt nicht bei dem, was sie bittet, sondern erzählt von der früheren Erhörung; die Gestalt der Göttin tritt eindrucksvoll in Erscheinung und ihre wohlwollende Vertraulichkeit zur Betenden sichert den Erfolg. Aphrodite kennt Sappho persönlich, spricht sie mit Namen an und kümmert sich um sie. Erst am Ende des Gedichts wird die Bitte vorgetragen (Thomas a.O. 25–28). Die hohe Kunst der Dichterin zeigt, wie wirkungsvoll ein geschickt komponiertes Gebet sein kann.

Besonders beunruhigend war für den antiken Menschen der Umstand, dass die Gebete nicht immer den erwünschten Erfolg hatten, woraus man den Schluss zog, dass sie von den Göttern gelegentlich nicht erhört wurden. Für den Erfolg eines Gebets ist die Wahl der Gottheit, an die man

sich wendet, die verwendeten Epiklesen, sowie die Art des von ihr verlangten Eingriffes, welche mit ihrem Wesen im Einklang stehen muss, von entscheidender Bedeutung (Stengel, *Kultus* 79 f.). Oft fällt die Entscheidung, an welchen Gott man sich zu wenden hat, nicht schwer, denn die Machtbereiche sind wohlbekannt. Besonders in situationsabhängigen Stossgebeten ist der Adressat meist klar, wie auch literarische Beispiele zeigen. So verabschiedet sich Aias von der Welt mit einem Monolog (Soph. *Aias* 815–865; dazu Schadewaldt 77–79), der eine Reihe verschiedener Gebete zu den jeweils zuständigen Gottheiten enthält: Zu Hermes Chthonios, dem Seelenführer, damit er ihm einen möglichst schnellen und qualenlosen Tod gewährt; zu den Erinyen, den Rache heischenden dunklen Mächten, damit sie ihn rächen; zu Helios, dem alles sehenden Sonnengott, damit er seinen Tod seinen Eltern verkündet (Mikalson 91–93). Das packende Gebet des Aias vor seinem Selbstmord ist auf einer mit der sophokleischen Tragödie etwa gleichzeitigen rotfigurigen attischen Lekythos eindrucksvoll dargestellt (**46**), wobei das Knien die emotionelle Spannung des Betenden unterstreicht (Pulleyn 190; s. unten **IV.B**). Die Regel, dass der Erfolg eines Gebets vorwiegend davon abhängt, ob es an die zuständige Gottheit gerichtet ist, gilt jedenfalls in der Dichtung (Ausnahmen bei Mikalson 92 f.); man kann davon ausgehen, dass sie in den religiösen Vorstellungen der Griechen fest verankert war. Im Zweifelsfall musste ein Seher oder ein Orakel darüber Auskunft geben, an welche Gottheit man sich zu wenden habe (z.B. Xen. *an.* 3, 1, 6; s. Stengel, *Kultus* 79).

III. Aufbau und sprachliche Gestaltung des Gebetes

A. Gliederung des Gebetes

Der Aufbau eines griechischen Gebetes wird hauptsächlich durch seinen Zweck bestimmt, mit anderen Worten durch die Absicht des Betenden, von den Göttern erhört zu werden. Dafür sind grundsätzlich zwei Elemente notwendig: Anrufung der Gottheit und Formulierung des Anliegens (Jeanneret 195–215; Aubriot-Sévin 172, 199; Pulleyn 132). Die wenigen bekannten griechischen Kultgebete enthalten nichts, was darüber hinausgeht (s. unten). Im Gegensatz dazu sind aber die meisten literarisch überlieferten Gebete, die hauptsächlich in poetischen Texten vorkommen, ausführlicher und komplizierter. Form und Inhalt erinnern an öffentliche Reden und es entsteht der Eindruck, der Betende bemühe sich, die Gottheit zu überreden. So wird zwischen Anrufung und Bitte ein Teil eingeschoben, in dem der Betende versucht, seinen Appell zu begründen: Er spricht von der Ehre, die er der Gottheit erwiesen hat, zählt seine früheren Weihgaben auf, gibt seine Anspruchsgründe an und beschreibt die Lage, in der er sich befindet. Aus diesem Grund hat Ausfeld in seiner Studie die Ansicht vertreten, die kanonische Gliederung des griechischen Gebets sei dreiteilig, bestehend aus der Anrufung, einer (knappen oder ausführlichen) Begründung (die er, etwas missverständlich, *pars epica* nennt; vgl. Bremer 194–196) und schliesslich der eigentlichen Bitte oder Forderung (Ausfeld 514 ff.; vgl. Pulleyn 132). Diese Ansicht ist in der Forschung weitgehend akzeptiert worden, so dass der dreiteilige Aufbau des griechischen Gebets bei vielen modernen Autoren als selbstverständlich gilt und sogar die Grundlage für weitere Ausführungen zur Gebetssprache gebildet hat (Des Places 448 f.; Muellner 31. 67. 113; vgl. Aubriot-Sévin 199 Anm. 9; Calame, C., *MusHelv* 52 [1995] 2–19). Die homerischen Epen liefern Beispiele dreiteiliger Gebete (z.B. Hom. *Il.* 5, 114–119; *Od.* 4, 762–767; s. Aubriot-Sévin 219 f.), so dass diese Form als alt gelten kann. Das Gebet des Chryses am Anfang der *Ilias* (**1**) wird häufig als typisches Beispiel angeführt (so vor allem Ausfeld 514 f.). Dennoch gibt es mehrfach Fälle, in denen diese Regel nicht beachtet wird. Selbst bei Homer ist die dreiteilige Form des Gebets keineswegs kanonisch (s. z.B. **2. 7. 8**; Hom. *Od.* 3, 380–385). Schon aus diesem Grund erscheint Aubriot-Sévins Kritik an Ausfelds These berechtigt (Aubriot-Sévin 213–256); überzeugend ist vor allem der aufgrund einer ausführlichen Analyse gezogene Schluss, dass die dreiteilige Gliederung mancher literarischen Gebete in Wahrheit eine Konsequenz ihres rhetorischen Aufbaus ist. In Einklang damit steht die Beobachtung, dass das Verb εὔχομαι und das Substantiv εὐχή ursprünglich dem profanen Bereich angehören und den Ausdruck eines berechtigten Anspruchs bezeichnen (s. oben **I.A**). Die Ansicht, das dreiteilige Gebet sei eine eigenartige Form der «sakralen» Rede (so Des Places a.O. und Muellner 31–33), für deren Existenz aber ansonsten keine sicheren Belege vorhanden sind, entbehrt demnach einer sicheren Grundlage. Bezeichnend ist, dass die echten Kultgebete (d.h. die Gebete, die nach altem Brauch bei traditionellen Kulthandlungen und volkstümlichen Festen rezitiert wurden; die überlieferten Beispiele sind bei Aubriot-Sévin 36 f. und bei Pulleyn 149 f. zusammengestellt) den dreiteiligen Aufbau nicht aufweisen. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass wir umgekehrt mit einem Einfluss des poetischen Stils – und später der Redekunst – auf die Gestaltung der literarischen Gebete zu rechnen haben (so Aubriot-Sévin 216 f., unter Hinweis auf die Ergebnisse von Perpillou).

Es gibt keine Anzeichen dafür, dass das Kultgebet bei den Griechen eine von alters her festgelegte dreiteilige Struktur hatte. Wie anfangs bemerkt, sind Anrufung und Bitte die einzigen festen Bestandteile des kultischen Gebets. Die Anrufung kann durch eine Darlegung der Wohltaten des Gottes (Aretalogie) erweitert werden (Laager 577–580). Die Begründung des Anliegens gehört dagegen nicht zum eigentlichen Gebet (Pulleyn 132–155, behandelt die als *argumentum* bezeichnete Begründung zu Recht getrennt); denn die Rede, mit der der Betende versucht, sein Anliegen zu begründen, kann auch getrennt vorgetragen werden. Ein Beispiel dafür liefert die Inschrift des Zakoros Diophantos von Sphettos aus dem Athener Asklepieion (**30**), welches aus drei Teilen besteht (s. oben **I.A**): 1. die Begründung der Bitte um Heilung seiner Füsse (damit er das Heiligtum regelmässig besuchen und dem Gott dienen kann), 2. das eigentliche Gebet mit der Huldigung des Asklepios und 3. die Danksagung nach erfolgter Heilung. Ein weiteres Indiz spricht dafür, dass die Begründung nicht als notwendiger Bestandteil des Gebets empfunden wurde: Bekanntlich werden viele griechische Gebete mit ἀλλά eingeleitet, um den Übergang von der Beschreibung einer Situation zum Ausdruck eines Wunsches zu markieren (Denniston, J. D., *The Greek Particles* [1934] 15 f.). Es ist aber beobachtet worden (Pulleyn 133), dass ἀλλά gelegentlich (insbesondere bei Homer) auch innerhalb eines Gebets vorkommt, um das Anliegen des Betenden einzuleiten, wobei die Anrufung an die Gottheit oft wiederholt wird (z.B. Hom. *Il.* 8, 242). Damit wird deutlich, dass die vorangehende Begründung als selbständige, vom Gebet formal unabhängige Rede empfunden wird.

Die literarisch überlieferten Gebete mit ihrem dreiteiligen Aufbau kombinieren häufig diese Elemente und sind demnach nicht als Muster kultischer Sprache, sondern vielmehr als kunstvoll komponierte Reden anzusehen, mit denen die Menschen versuchen, die Götter zu überreden bzw. ihre Ansprüche auf göttliche Hilfe geltend zu machen (Aubriot-Sévin 215–217). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass eine vergleichbare dreiteilige Struktur bei den homerischen Hymnen (vor allem bei den kürzeren) zu beobachten ist, die aus folgenden Teilen bestehen: 1. einer Einführung mit Anrufung an die Gottheit, 2. einen Hauptteil mit einer mythologischen Erzählung oder einer Huldigung der Gottheit und 3. einen Schluss, der entweder einen Gruss an die Gottheit oder eine Bitte enthält (Janko, R., *Hermes* 109 [1981] 11; Fröhder 33–35. 40–60; de Hoz 50–53). Wie in den dreiteiligen «literarischen» Gebeten ist der zentrale Teil inhaltlich selbständig, was auch in anderen poetischen Gattungen, wie etwa der lyrischen oder der chorlyrischen Dichtung, zu beobachten ist (de Hoz 50 f.). Die traditionellen Gebete waren dagegen, wie die wenigen erhaltenen Beispiele zeigen (s. oben), direkt und knapp formuliert, bestehend nur aus Anrufung und Bitte. Nach Marc Aurel, der das Gebet der Athener um Regen als Beispiel anführt, sollte man nur auf diese einfache Weise beten (**23**). Inwieweit der rhetorische dreiteilige Aufbau mancher literarischen Gebete die Sprache der bei sakralen Handlungen rezitierten Kultgebete beeinflusst hat, muss dahingestellt bleiben.

B. Stilistische Züge der Gebetssprache

Die Sprache des Gebets wird durch besondere stilistische Merkmale charakterisiert, welche hauptsächlich von seiner Eigenart als einseitige verbale Kommunikation der Menschen mit den Göttern bestimmt sind. Der Betende geht davon aus, dass die Götter die Macht haben, sein Leben entscheidend zu beeinflussen, und dass ein treffend formuliertes Gebet ein geeignetes Mittel ist, sie dazu zu überreden.

Von den beiden oben (**III.A**) erwähnten festen Bestandteilen des griechischen Gebets (Anrufung und Bitte) zeigt die Anrufung die meisten Variationsmöglichkeiten. Wer zu einer Gottheit betet, verwendet gern Beinamen und Epiklesen, die auf ihre Wirkungskraft und ihren Machtbereich hinweisen, um ihre Gunst zu gewinnen (Kakridis 2, 12–16; Laager 577–580). So wird die Anrufung der Gottheit gewissermassen zur *captatio benevolentiae*. Platon erwähnt diesen Brauch mit der Bemerkung, dass es beim Beten üblich sei, Namen und Epiklesen zu verwenden, die den Göttern Freude machen (*Krat.* 400e: ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι). Da die Menschen sich über die wahren Götternamen nicht immer im Klaren sind, findet sich seit dem 5. Jh. v. Chr. in Gebeten die Formel εἴτε...εἴτε, die es erlaubt, unterschiedliche Namen bzw. Eigenschaften einer Gottheit gleichwertig aufzuzählen (**15**; weitere Beispiele bei Norden 1, 146–148). Nach einem ähnlichen Vorgang werden die Tugenden und Wohltaten der Gottheit (ἀρεταὶ θεοῦ) durch eine «Du-Rede», unter wiederholter Verwendung des anaphorischen σύ, zum Audruck gebracht (Norden 1, 149–152; vgl. **11. 30**). Aus diesem hymnischen Stil der Anrufung entwickelten sich allmählich regelrechte Aretalogien (Norden 1, 157–163; vgl. Aubriot-Sévin 162. 254).

Dass jede Gottheit einen besonderen Wirkungsbereich hat, ist ein Merkmal des Polytheismus, das sich in veränderter Form bis in den heutigen Tag erhalten hat (s. oben **I.A**). Es ist aber auch bemerkenswert, dass dieselbe Gottheit verschiedene, manchmal voneinander unabhängige Eigenschaften haben kann, die durch besondere Epiklesen verdeutlicht werden (Burkert, *GrRel* [engl.] 184). Daher will der Adorant wissen, wie er den jeweils verehrten Gott anzusprechen hat. Meist macht die gewählte Epiklese deutlich, was eine Gottheit bewirken kann und was von ihr erwartet wird (vgl. Bremer 194 f.). Es gibt allerdings Fälle, wo der Adorant sich im Unklaren ist, welcher Name oder Beiname richtig, passend, vor allem aber dem angesprochenen Gott angenehm ist (der *locus classicus* ist Aischyl. *Ag.* 160). Daher werden manchmal, vor allem in späterer Zeit, die Beinamen der Götter gehäuft (Wilamowitz, *Glaube*[3] II 459). Betrifft die Frage statt den Namen das Wesen oder die Eigenschaften des angebeteten Gottes, so kann sie eine philosophische Dimension erhalten (**15**; vgl. unten **VI.A**).

Doppelte Vokative wie Ζεῦ, Ζεῦ, die in der Dichtung besonders häufig vorkommen (Hom. *Il.* 5, 31; Archil., West, *IEG* I *fr.* 177; Aischyl.

Ag. 973; *Choeph.* 246. 382. 855; Eur. *Hipp.* 1363; *Ion* 125–126; s. Norden 2, 136 f.; Pulleyn 133 f.), verleihen der Forderung des Betenden, die Gottheit möge erscheinen und ihm helfen (s. oben **II.E**), besonderen Nachdruck. Ob in dieser Verdoppelung magische Vorstellungen nachwirken, wie die doppelten Vokative in magischen Formeln (z.B. δεῦρο δεῦρο, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ; vgl. Pulleyn 138–140) nahezulegen scheinen, muss allerdings dahingestellt bleiben. Die Anrede in zweiter Person («Du-Stil»), die meist mit einem Imperativ verbunden ist, ist ebenfalls ein effektvolles Mittel, Nähe zum Gott zu schaffen (Norden 2, 143–148). Die am häufigsten verwendeten Imperative sind δίδου bzw. δός und κλῦθι; letzteres ist charakteristisch für die Gebetssprache (Pulleyn 147 f.).

In der Bitte zeigt sich das Bestreben, die Rede so deutlich und eindringlich wie möglich zu gestalten. Meist fällt dieser Teil knapp aus. In einigen Fällen werden Stilmittel wie Anaphora, Assonanz oder Wiederholung verwendet (Aubriot-Sévin 254 f.). Von Bedeutung ist auch die Wahl des Modus: Imperativ oder Optativ. Diese Frage ist zunächst von Ziegler untersucht worden, nach dessen Ansicht der Optativ eine weniger eindringliche und deshalb zurückhaltendere und respektvollere Redeweise signalisiert als der Imperativ. Bereits Protagoras (bei Aristot. *poet.* 1456 b 15–20) soll sich anlässlich der Invokation an die Muse im ersten Vers der *Ilias* in diesem Sinne geäussert haben (Ziegler 9 f.; Aubriot-Sévin 256–258; Pulleyn 150 f.). Ziegler beobachtet ferner einen Wandel im Gebrauch der beiden Modi im Gebet: Während bei Homer und in der archaischen Lyrik der Imperativ eindeutig dominiert, wächst der Anteil des Optativs seit dem 5. Jh. v. Chr. (angefangen mit Pindar und den Tragikern) ständig, bis er in den *Orphischen Hymnen* zum Hauptmodus des Gebets wird. Diese Entwicklung soll eine Vertiefung der Religiosität und eine Zunahme des Respekts gegenüber den Göttern widerspiegeln (Ziegler 9–16). Aubriot-Sévin hat diese von vielen Gelehrten geteilte Auffassung in Zweifel gezogen, wobei sie auch die zahlenmässigen Daten Zieglers in Frage stellte (Aubriot-Sévin 256–258; zurückhaltender Pulleyn 150 f. mit Anm. 46). In der Tat erscheint eine solche Interpretation des Gebrauchs der Modi aus sprachlicher Sicht zu sehr vereinfachend, wie vor allem aus der eingehenden Untersuchung von Bakker hervorgeht (dazu Aubriot-Sévin 263–271; Bakkers Schlüsse zum Gebrauch von Präsens und Aorist in den Gebeten wurden von Pulleyn 221–226 kritisiert). Aubriot-Sévin bietet eine alternative Interpretation, bei der neben der Wahl des Modus auch die zwischen der zweiten oder dritten Person eine wichtige Rolle spielt. Danach sollen die beiden Ausdrucksweisen mit zwei verschiedenen Auffassungen von den Göttern verbunden sein (Aubriot-Sévin 272–291): Mit der zweiten Person des Imperativs spricht der Betende die Gottheit als mächtige Person an (z.B. ὦ θεοί, δότε μοι τἀγαθά); beim Gebrauch der dritten Person des Optativs entsteht dagegen trotz der Anrufung der Eindruck, er suche die Hilfe einer abstrakten, nicht personifizierten Macht (z.B. ὦ θεοί, γένοιτό μοι τἀγαθά). Auch diese ausgewogenere Erklärung erscheint schematisch (eine nicht sehr tiefgreifende Kritik unternimmt Pulleyn 150–155). Wahrscheinlich liegen die Gründe für die Wahl der Person und des Modus mehr auf stilistischer als auf inhaltlicher Ebene. Unabhängig von der Formulierung geht jedes Gebet direkt oder indirekt auf einen Wunsch des Betenden zurück («möge dies geschehen»), dessen Ausdruck bekanntlich Hauptfunktion des Optativs ist (oben **I.A**; vgl. Bakker 107 f.). So wird der Optativ (in dritter Person) verwendet, wenn der Betende sein Anliegen als Wunsch formuliert. Stellt er dagegen eine Forderung oder eine dringende Bitte, so verwendet er den Imperativ und spricht die Gottheit im «Du-Stil» an. Dieser Unterschied im Ton tritt etwa im Gebet des Chryses am Anfang der *Ilias* (**1**) deutlich hervor: Der Priester fordert zunächst Apollon mit einem Imperativ auf, seinen Wunsch zu erfüllen (τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ); der Wunsch selbst wird aber im Optativ formuliert (τίσειαν Δαναοί). Im Unterschied dazu steht das öffentliche Gebet, mit dem Chryses im Lager der Achäer für das Ende der göttlichen Rache betet, nachdem ihm seine Tochter zurückerstattet wurde (Hom. *Il.* 1, 451–456; Kakridis 2, 102 bemerkt, dass die Widerrufung eines Gebets in der griechischen literarischen Tradition äusserst selten ist). Hier wird Apollon mit einem blossen Imperativ aufgefordert, das Verderben von den Danaern abzuwehren (ἀεικέα λοιγὸν ἄμυνον). Dieses Gebet enthält keinen Wunsch; es ist eine feierlich ausgesprochene Forderung an den Gott.

Die Begründung, die, wie bereits bemerkt (**III.A**), kein unerlässlicher Bestandteil des griechischen Gebets ist, dreht sich meist um die Beziehung des Betenden zur Gottheit und die ihr erwiesenen Ehren (τιμαί; darunter sind vor allem Opfer, Weihgeschenke und Tempelgründungen zu verstehen), die diese nach dem Prinzip der χάρις (dazu **II.D** und **V.C**) durch Gegenleistungen erwidert (*do ut des*). Hierin kommt der Anthropomorphismus der griechischen Religion besonders deutlich zum Ausdruck; denn der Betende wendet sich zu den Göttern und den Heroen, als wären sie mächtige Menschen (Kakridis 2, 16–24). Die Argumentation kann folgende Formen haben (Mair 184 f.; vgl. Bremer 196; Pulleyn 16–18): 1. Wenn ich dir Ehren erwiesen habe, so erhöre mich (z.B. **1**; *da quia dedi* nach der Klassifizierung von Pulleyn). 2. Wenn du mich erhörst, so werde ich dich ehren (z.B. Hom. *Il.* 4, 120 f.; *da ut dem* nach der Klassifizierung von Pulleyn). 3. So wie du mich früher erhört hast, erhöre mich auch jetzt (z.B. Hom. *Il.* 1, 453–455; *da quia dedisti* nach der Klassifizierung von Pulleyn). 4. Ein spezifischer Grund, der sich meist aus einer besonderen Situation ergibt, oder mit einer Eigenschaft der angerufenen Gottheit zusammenhängt (z.B. **1. 5. 7. 8**; Soph. *Oid. t.* 158–177).

Im grossen und ganzen zeigt sich die Sprache zumindest der literarisch überlieferten griechischen Gebete dem rhetorischen und poetischen Stil verpflichtet und weist keine charakteristischen Züge auf, die sie als besondere, «sakrale» Sprachform erkennen lassen könnten. Traditionelle formelhafte Ausdrücke, wie sie etwa in den römischen kultischen Gebeten begegnen, kommen nicht vor. Bezeichnend ist, dass in den Volksbeschlüssen die öffentlichen Gebete (z.B. **24. 28. 29**) stets nur dem Inhalt nach referiert und nicht wörtlich wiedergegeben werden (wie etwa die Eide).

Ein umstrittenes Problem ist die Beziehung des Gebets zur literarischen Gattung des Hymnus (Bremer 193–215; Fröhder 17–35; Furley, W. D., «Praise and Persuasion in Greek Hymns», *JHS* 115 [1995] 29–46 unterstreicht zu Recht die kultische Funktion der griechischen Hymnen; vgl. de Hoz). Einige Gelehrte haben die Ansicht vertreten, der griechische Hymnus sei im Grunde nichts anderes als ein «kultisches» Gebet (Des Places 2, 153 betrachtet den Hymnus als die höchste Form des «Kultgebets»; ähnlich Bremer 193). Anlass dazu geben z.T. Äusserungen antiker Autoren. An einer Stelle der *Gesetze* scheint Platon Hymnus und Gebet gleichzusetzen (**19**). Es ist aber keineswegs sicher, dass damit Wesensgleichheit gemeint ist. Denn Platon bietet hier keine Definition des Hymnus, sondern versucht, diese Art von Gesang in eine ideale Einteilung der musikalischen Gattungen einzugliedern, welche er in die Vergangenheit zurückprojiziert. An einer anderer Stelle desselben Werks unterscheidet Platon Hymnus von Gebet, wenn er meint, die Hymnen seien nur dann richtig komponiert, wenn sie Gebete enthalten (Plat. *nom.* 801e: ὕμνοι θεῶν καὶ ἐγκώμια κεκοινωνημένα εὐχαῖς ἄδοιτ' ἂν ὀρθότατα). Hymnus und Gebet sind also grundsätzlich auseinanderzuhalten (Pulleyn 43–46). Dennoch gibt es Hymnen, die gemäss der platonischen Forderung Gebete enthalten: Es sind die kultischen Hymnen, die sich von den unpersönlich formulierten rhapsodischen Hymnen (προοίμια) dadurch unterscheiden (zur Aufteilung der griechischen Hymnen in zwei Kategorien s. neuerdings Race, W. H., *YaleClSt* [1992] 19 mit Lit.), dass sie im «Du-Stil» verfasst sind, mit anderen Worten die Gottheit in der zweiten Person ansprechen, weshalb sie als ὕμνοι κλητικοί (der Terminus geht auf Menander Rhetor zurück [Spengel, *Rhet.* III 334]; dazu Bremer 194–196) bezeichnet werden können (Race a.O. 28–31). Literarische Beispiele solcher Hymnen sind Sappho 1 (**10**; s. oben **II.E**) und Anakreon, Page, *PMG fr.* 357 (**11**). Beide Gedichte sind dem Inhalt nach Liebesgebete und fallen durch ihren intimen Ton auf (Race a.O. 29 f.). Stilistische Züge des kultischen Hymnus kommen indessen auch in rhapsodischen Hymnen vor, am häufigsten in den kürzeren homerischen Hymnen (Fröhder 37–60; de Hoz 53–56).

IV. Gebetspraxis: Bräuche und Riten

A. Vorbereitende Handlungen

Aus der literarischen Überlieferung wissen wir, dass feierliche Gebete häufig durch (**a**) Händewaschen und (**b**) Andachtsstille vorbereitet wurden. Exemplarisch dafür ist das von Nestor eingeleitete Gebet zu Zeus vor dem Aufbruch der Gesandtschaft zu Achilleus (**4**), das bei der Spende still vollzogen gedacht werden muss. Dass das Gebet selbst nicht erwähnt ist, liegt wohl daran, dass es als untrennbarer Teil des Rituals der Spende gilt (s. unten **IV.E**).

a. Das Händewaschen vor dem Gebet ist in einigen Fällen eindeutig erwähnt (Mair 185; Aubriot-Sévin 100 f.; Lateiner 252). So wäscht sich Telemachos die Hände mit Meereswasser, bevor er zu Athena betet (**7**). Auch sein Vater Odysseus, auf der Insel des Helios angekommen, wäscht sich die Hände, um zu Zeus und den anderen Göttern zu beten (Hom. *Od.* 12, 335–337). Hesiod schreibt vor, Trankopfer und Gebet am frühen Morgen nur mit gewaschenen Händen zu verrichten (Hes. *erga* 724–727). Körperliche Reinheit ist bekanntlich eine wichtige Voraussetzung für die Durchführung jeder Kulthandlung (Burkert, *GrRel* [engl.] 75 f.; s. zuletzt Chaniotis, A., «Reinheit des Körpers, Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen», in Assmann, J./Sundermeier, Th. [Hsg.], *Schuld, Gewissen und Person* [1997] 142–179; s. auch *ThesCRA* II 3 a Reinigung). Dennoch ist, zumindest in literarischen Beschreibungen, von einer körperlichen Reinigung vor dem Gebet relativ selten die Rede. Die Erklärung dafür ist wohl, dass die Waschung keine Vorbereitung für das Gebet selbst war, auch wenn man sie gelegentlich in Verbindung damit vornahm (Aubriot-Sévin 100–104). Vielmehr war sie als Reinheitsgebot für die von dem Gebet begleiteten Kulthandlungen (Opfer, Spende usw.; s. unten **IV.E**) vorgeschrieben (Aubriot-Sévin 105 f.). Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Als Achilleus feierlich zu Zeus für den Erfolg seines Freundes Patroklos betet, bringt er ein Trankopfer dar, bei dem ein besonders für solche Zwecke vorgesehener Becher eingesetzt wird. Das kultische Gefäss wird vorher sorgfältig nicht nur mit Wasser, sondern auch mit Schwefel gereinigt (Hom. *Il.* 16, 225–248). Der Held will nichts versäumen, was die Wirkung des Rituals steigern und so die Zustimmung des Zeus sichern könnte; trotzdem erfüllt der Gott seinen Wunsch nur teilweise.

b. Das Gebet sollte die Götter möglichst deutlich und störungsfrei erreichen. Es war deshalb üblich, während des Betens von den Anwesenden zu verlangen, nichts zu äussern, was die Wirkung der an die Gottheit gerichteten Worte beeinträchtigen könnte. Das ist das Prinzip der εὐφημία, womit wörtlich nicht das völlige Schweigen, sondern das Vermeiden von ominösen Äusserungen bei der Durchführung einer Kulthandlung gemeint ist (Kleinknecht 21 f.; Aubriot-Sévin 152 Anm. 96 mit

Lit.; Pulleyn 184). Dieses Ziel liess sich natürlich am sichersten erreichen, wenn die Anwesenden völlig still blieben, und deshalb werden das Substantiv εὐφημία und das Verb εὐφημεῖν schon früh und regelmässig zur Bezeichnung der Andachtsstille verwendet (Mensching, G., *Heiliges Schweigen*, *RGVV* 20, 2 [1926] *passim*; **4** ist das einzige Beispiel bei Homer; seit der klassischen Zeit häufig: Eur. *Iph. T.* 123; *Iph. A.* 1564–1465; weitere Beispiele, hauptsächlich aus Aristoph., bei Chapot/Laurot 145). Das Gebot der εὐφημία wurde bei öffentlichen Zeremonien vor dem Gebet laut verkündet (**16**).

B. Gesten und Gebärden des Betens

Das Gebet ist nicht ausschliesslich verbale Kommunikation der Menschen mit den Göttern: Die geäusserten Worte werden in der Regel von Gesten und Gebärden begleitet, welche die Absicht des Betenden unterstreichen (nach Mair 183 f. werden die Gebetsgesten der Griechen vom Prinzip der «directness of address» bestimmt; zustimmend Aubriot-Sévin 24. 125 f.; vgl. Lateiner 253). Die Griechen beteten meist stehend (zum Knien s. unten) mit erhobenen Händen (Sittl 174; Demisch 123–125; Pulleyn 188 f.). Diese Körperhaltung ist vor allem mit dem Gebet zu den olympischen Göttern verbunden (Aubriot-Sévin 127 f. mit Anm. 7; zu den Besonderheiten des Gebets zu den chthonischen Göttern s. unten **V.C**). Auch wenn die Wendung zum Himmel in diesem Zusammenhang selbstverständlich ist, wird gelegentlich das Emporheben beider Hände beim Beten zu den olympischen Göttern ausdrücklich vorgeschrieben, z.B. vom Delphischen Orakel (Demosth. 21, 52 [vgl. 43, 66]: στεφαναφορεῖν καττὰ πάτρια θεοῖς Ὀλυμπίοις πάντεσσι καὶ πάσαις δεξιὰς καὶ ἀριστερὰς ἀνίσχοντας καὶ μνασιδωρεῖν.). Den erhobenen Händen folgte natürlich der Blick des Betenden, wie die Darstellungen von Betenden zeigen – wohl am eindeutigsten und eindrucksvollsten die Figur des betenden Aias (**46**). Diese Gebärde, die die Hinwendung zur Gottheit klar zum Ausdruck bringt, wird schon bei Homer eindeutig mit dem Beten verbunden (**3. 6**). Die im Gebetsgestus erhobenen Arme sind häufig nicht ganz ausgestreckt, sondern angewinkelt. Diese Haltung begegnet u.a. auf Opferszenen (van Straten, *Hiera* 136 f.; s. auch unten).

Seit der spätklassischen Zeit kann das Motiv der angewinkelt erhobenen Arme mit nach aussen gekehrter Handfläche an sich den Betenden kennzeichnen. Um die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. kommen in der griechischen Plastik Frauenfiguren mit diesem Motiv vor (Jongkees, J. H., *JHS* 68 [1948] 29–31; Klauser 124 f.), darunter die sog. Artemisia aus dem Maussolleion von Halikarnassos (**84**). Dass in der Plastik des 4. Jhs. v. Chr. Beter bzw. Adoranten ein beliebtes Thema waren, zeigen die Nachrichten, dass die Bildhauer Boidas (oder Boëdas; Plin. *nat.* 34, 73; Sauer, B., *Philologus* 67 [1908] 304–310; Lucas, H., *NeueJbb* 29 [1912] 112–123; vgl. Lechat, H., *REA* 19 [1913] 153–155), Euphranor (Plin. *nat.* 34, 78) und Sthennis (Plin. *nat.* 34, 90) Statuen von Betenden geschaffen hätten. Das Fortbestehen solcher ikonographischer Typen bezeugen kaiserzeitliche Kopien und Umbildungen von weiblichen Statuen mit erhobenen Händen (**85**). Entscheidend für die Interpretation dieser Figuren als betende Frauen ist ein Relief (wohl Urkundenrelief) aus Tegea, auf dem Ada und Idrieus, die Kinder und Nachfolger des Maussollos und der Artemisia, in dieser Haltung beidseits des Zeus Labraundos dargestellt sind (**73**; vgl. ein Weihrelief aus Ampharai in Volos: Milojčić, V., *AAA* 7 [1974] 67 Taf. 31. 72). Dasselbe Motiv ist auch für eine Reihe von Terrakottastatuetten aus dem Thesmophorion von Thasos charakteristisch, welche deswegen überzeugend als Votivfiguren betender Frauen gedeutet worden sind (Muller 476–478). Ähnliche Terrakotten sind übrigens aus mehreren Orten im westlichen Kleinasien, vor allem aus Troia und Pergamon bekannt (Belege bei Muller 478 Anm. 63). So kann diese Armhaltung generell als Gebetsgestus gedeutet werden – soweit der Kontext nicht in eine andere Richtung weist. Ein Beispiel findet sich auf der Hydria des Polion in Ferrara mit der Darstellung des musischen Wettstreits des Thamyris und der Musen (**48**): Die Frau, die von Thamyris abgewandt vor einem blutbespritzten Altar mit erhobenen Armen steht, ist wohl Argiope, die Mutter des Thamyris, die für den Sieg ihres Sohnes betet; neben dem Altar stehen neun *xoana*, in denen wohl altertümliche Musenstatuen zu erkennen sind (zur Deutung der Szene s. Froning, a.O. **48**, 75 f.; die Haltung der Argiope wird erneut als Gestus des Erschreckens interpretiert von Brillante, C., *StClOr* 41 [1991] 439 f. und de Cesare, *Statue* 107).

In der bildenden Kunst der archaischen Zeit ist allerdings die typische Gebetsgebärde mit erhobenen Armen selten dargestellt (Brandt 111 f.). Im übrigen ist ihre Verbindung mit einem Gebet oder einem devoten Gruss nicht immer gesichert; zumindest in einigen Fällen weist der Kontext auf eine andere Deutung hin, etwa als Gebärde des Staunens oder des Erschreckens (Neumann 97–105; Aubriot 1, 54 f.). Die griechischen Gebetsgesten sind nicht «kodifiziert» und können deshalb variieren (Aubriot 1, 55 f.; eine Zusammenstellung von Gesten und Gebärden des Betens in der griechischen Kunst bietet Bielefeld 389 f. Anm. 56). Es ist ausserdem zu berücksichtigen, dass die Bedeutung des Gestus der erhobenen Hände sich im Laufe der Zeit gewandelt hat: In der minoisch-mykenischen Kunst ist er als Beschwörungs- bzw. Epiphaniegestus aufzufassen, wie sein Vorkommen hauptsächlich bei Götterdarstellungen zeigt (Brandt 20–34; Neumann 91–93). Die Verbindung mit der Epiphanie einer Gottheit bleibt für die Klein- und die Flächenkunst der geometrischen und der früharchaischen Zeit etwa bis zur Mitte des 7. Jhs. v. Chr. wohl bestehen, trotz der Unsicherheit bei der Deutung solcher Figuren (Brandt 35–71; Demisch

24–29; Edelmann 33 f.). Später werden nur eindeutig altertümliche und ehrwürdige Kultbilder mit erhobenen Händen dargestellt (z.B. **50** [wohl Aphrodite]; s. Bielefeld 396 f., nach dessen Meinung dieses Motiv auf die Kultbilder «vorhomerischer» Götter beschränkt ist; Zusammenstellung von Götterbildern mit erhobenen Händen *ibid.* 390 f. Anm. 57; vgl. Alroth, B., «Changing Modes in the Representation of Cult Images», in Hägg, *Iconography* 29–35; Himmelmann 39 f.). Ein anschauliches Beispiel ist die als besonders altertümlich geltende Statue der Chryse auf Lemnos (**49**), die im Zusammenhang mit dem Mythos des Philoktetes dargestellt wird (*LIMC* III 279–281 *s.v.* «Chryse I» [H. Froning]; Himmelmann 39. 42 Abb. 16). Angesichts der Übereinstimmung, die zwischen den Gebärden der erscheinenden Gottheit einerseits und des betenden Sterblichen andererseits besteht, wurde vorgeschlagen, diese in Analogie zueinander zu verstehen: Die Kraft, die als Emanation von den Händen der Gottheit ausgeht, wäre mittels der gleichen Haltung von dem Betenden aufgenommen und in sich geführt (Bielefeld 397). Ob diese Interpretation zutrifft, muss allerdings mangels eindeutiger ikonographischer oder schriftlicher Belege dahingestellt bleiben. Es wurde auch die Ansicht vertreten, dass heilige Geräte (insbesondere Weihrauchständer und Opferschalen), die in Verehrungsszenen bzw. (bei den Opferschalen) in den Händen von Kultbildern dargestellt werden, «als Symbole göttlicher Gnade» aufzufassen sind, welche die Bereitschaft der Götter ausdrücken, die Gebete der Menschen zu erhören (Simon 128–138). Auch wenn dies prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, lässt sich eine so spezifisch symbolische Interpretation weder aus dem ikonographischen Material noch aus den schriftlichen Quellen mit Sicherheit erschliessen. Neuerdings wurde vorgeschlagen, diese Darstellungen als «Daseinsbilder» der Götter aufzufassen (Himmelmann 42–47).

Wie dem auch sei, das Emporstrecken eines oder auch beider Hände in der griechischen Kunst scheint zumindest seit der archaischen Epoche primär den Sinn eines Redegestus zu haben. Dass dieser Gestus die Worte des Betenden begleitet und ihnen Nachdruck verleiht, wird manchmal mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht (z.B. Eur. *El.* 593–594: [Chor:] «Erhebe die Hände, erhebe die Stimme, sprich laut das Gebet zu den Göttern» [ἄνεχε χέρας, ἄνεχε λόγον, ἴει λιτὰς <λιτὰς> ἐς θεούς]). Wenn also auf Darstellungen von Kultszenen seit der archaischen Zeit Kultdiener oder Adoranten häufig mit erhobenen oder ausgestreckten Händen erscheinen, so dient diese Gebärde der Veranschaulichung eines Gebets oder eines devoten Grusses vor der anwesenden Gottheit (Brandt 111–118; Nick 72 f.; zu den Grussgesten in der griechischen Kunst s. Neumann 41–48). Eher als Gruss- denn als eigentlicher Gebetsgestus ist wahrscheinlich das Erheben der rechten Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger vor der Gottheit zu deuten, wobei die anderen Finger eingeschlagen sind (**36**; Sittl 179; Neumann 82 spricht von einer «Geste der Verehrung und heiligen Scheu»; s. auch Nick 72; Alroth a.O. 35 f.). Hierin kommt auf jeden Fall die Verbindung zwischen Gestus und Rede klar zum Ausdruck, welche auch beim Beten eine wichtige Rolle spielt. In einigen Vasenbildern mit Verehrungsszenen wird die Bezugnahme des Gestus auf die Rede dadurch anschaulich gemacht, dass der Maler eine Inschrift vor dem Gesicht des mit erhobenen oder ausgestreckten Händen dargestellten Beters anbringt, welche die von ihm ausgesprochene Anrufung wiedergibt (Aubriot 1, 57). Besonders aufschlussreich ist die Darstellung auf einer rf. Halsamphora des mittleren 5. Jhs. v. Chr., auf der Phineus vor einem mit Speisen gedeckten Tisch betet (**47**); das Gebet wird durch die Anrufung *ΘEOI* verdeutlicht, die in dem leeren Raum zwischen den Händen des Phineus geschrieben ist und aus seinem Mund zu kommen scheint (zur Deutung s. Blome, P., *AntK* 21 [1978] 74 f.). Ein weiteres Beispiel liefert das Bild eines Jünglings, der mit ausgestreckten Händen vor einem Altar stehend einen Gott anruft; die Inschrift vor seinem Mund lautet: *ΩNAΞ* (**42**; ähnlich **43**).

Unabhängig von der Frage seines Ursprungs und der gelegentlichen Übertragung von dem Verehrer auf die verehrte Gottheit kann der Gestus der erhobenen Hände (**37. 42. 47. 48. 50. 65. 73. 90. 93–96**) als der Gebetsgestus par excellence bezeichnet werden: «Dass auf der ganzen Welt die Beter ihre Hände zum Himmel emporstrecken, scheint ein Gemeinplatz der alten Theisten gewesen zu sein, der wirklich für alle Völker der alten Welt seine Richtigkeit hat» (Sittl 187, unter Heranziehung von [Aristot.] *mund.* 400 a 16: πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι; vgl. Aubriot-Sévin 132; Pulleyn 189; Himmelmann, N., "Frühe Weihgeschenke in Olympia", in Kyrieleis, H. [Hsg.], *Olympia 1875-2000 ... Int. Symposion Berlin 2000* [2002] 100–102). Seit der spätarchaischen Zeit wird dieser Gestus bei Darstellungen von Betenden auf Vasenbildern etwas häufiger dargestellt (Edelmann 49 f. mit Anm. 246). Dabei sind die Handflächen in der Regel nach aussen, oder, seltener, nach oben gerichtet (ausführlich dazu Aubriot-Sévin 129–132). Als Hauptbeispiel für letztere Haltung der Hände wird häufig der wahrscheinlich aus Rhodos stammende sog. betende Knabe in Berlin (**86**) angeführt (u.a. Pulleyn 189), dessen Arme aber im 16./17. Jh. ergänzt wurden, so dass er als Zeugnis ausfallen muss (s. zuletzt Lehmann, a.O. **86**). Sind die Handflächen nach innen gekehrt, so ist der Gestus eher als Gruss oder Anrede zu verstehen (vgl. Neumann 41–48). Gebärden der Begrüssung oder gar des Zuschauens folgen demselben Grundschema (Brandt 118–123); bestimmend für die Deutung ist der Zusammenhang.

Steht der Betende vor einem Altar oder einem Götterbild, so kann er die Hände zum Kultmal vorstrecken (Sittl 187 f.; Nick 71–73). Überhaupt werden die Hände regelässig in die Richtung der

angebetenen Gottheit ausgestreckt, in dem Bestreben, einen direkten Kontakt zu ihr herzustellen (Mair 183 f. mit Hinweisen auf Ausnahmen; Aubriot-Sévin, 126 f.; vgl. Sittl 188). Wird nur eine Hand zum Gebetsgestus erhoben, so ist es meist die rechte, mit Ausnahme der chthonischen Mächte, zu denen man die linke ausstreckte (s. unten **V.C**). Hält der Betende in der Rechten einen für den Kult wichtigen Gegenstand (z.B. eine Schale oder einen Zweig), so erhebt er zum Gebet die Linke (Sittl 189 mit Anm. 2); das sieht man auf Opferszenen seit der archaischen Zeit (**51–56. 58. 59**). In hellenistischen und kaiserzeitlichen Darstellungen von Opferzügen erscheinen auch Teilnehmer mit in Richtung auf den Altar voll ausgestreckter rechter Hand. Dieser Gestus deutet wahrscheinlich auf feierliche Rezitation oder Singen von Gebeten bzw. Hymnen. Am anschaulichsten kommt das in der untersten Zone des Reliefs des Archelaos von Priene mit der Apotheose Homers zur Geltung (**75**). Hier bringt eine Schar von inschriftlich gekennzeichneten Personifikationen dem vergöttlichten Homer ein Opfer dar; zwei von diesen (Tragoidia und Komoidia), die wohl das Lob des verehrten Dichters singen (vgl. Sittl 293), heben den rechten Arm mit vorgekehrter Handfläche hoch. Denselben Gestus macht der Adorant auf einem archaistischen attischen Weihrelief des 2. Jhs. v. Chr. an Hermes und die Musen (**74**). Dieser Gestus ist später auch in Verbindung mit dem Kult der römischen Kaiser dokumentiert (s. unten Römisch **IV.B**).

Besonders häufig kommt der Gestus des erhobenen rechten Armes (in der Regel nicht voll ausgestreckt, sondern angewinkelt) bei Figuren von Adoranten auf Weihreliefs des 5. und des 4. Jhs. v. Chr. vor, die das Schema des sog. Verehrungsreliefs zeigen, bei dem ein einzelner Adorant oder ein Adorantenzug einer Gottheit bzw. einer Göttergruppe verehrend gegenübertritt (Sittl 291 f.; Hausmann, *Weihrel.* 58–79; vgl. Neumann, G., *Probleme des griechischen Weihreliefs* [1979] 53–55). Es handelt sich dabei um Darstellungen der Weihenden, welche oft in den beigegebenen Inschriften genannt werden (s. ausführlich Edelmann 36–143). Die unterschiedliche Natur von Mensch und Gott wird durch den Grössenunterschied deutlich gemacht. Die Weihenden werden gelegentlich auch allein im Adorationsschema dargestellt (**60. 68**; Edelmann 83–87). Dass der Gestus der erhobenen Hand nicht allgemein als Gruss- oder Adorationsgestus, sondern konkret als Gebetsgestus aufzufassen ist, zeigt die Tatsache, dass solche Figuren in den Inventaren des Athener Asklepieions als «Beter» (προσευχόμενοι) bezeichnet werden (van Straten 1, 82 Anm. 80; Aleshire, S., *The Athenian Asklepieion* [1989] 43; mehrere Erwähnungen von Reliefs mit προσευχόμενοι a.O. 178–189 [Inventar IV: *IG* II/III² 1534A]). Damit stimmt überein, dass dieser Gestus häufig im Zusammenhang mit einem Opferzug vorkommt. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, dass die erhobene Hand zugleich den Sinn eines Grussgestus hatte; denn jeder Adorant, der ein Heiligtum betrat, grüsste zunächst die darin verehrten Gottheiten (**22**). Das wird ausserdem durch die Darstellung eines Weihreliefs in Oropos (vielleicht aus Eretria) nahegelegt, auf dem die Göttin Persephone den Gruss- und Gebetsgestus des vor den Altar tretenden Adoranten namens Prexiades mit der erhobenen linken Hand erwidert (**64**). Die erhobene Rechte ist manchmal mit gekrümmten Fingern dargestellt (z.B. **63. 66**). Ob diese Unterschiede eine besondere Bedeutung haben, bleibt unklar. Gelegentlich werden auf demselben Relief Adoranten dargestellt, die die rechte Hand teils mit geöffneten, teils mit gekrümmten Fingern der Gottheit gegenüber hochheben (**69–71**).

In diesem Zusammenhang hat ein besonderes Motiv Aufmerksamkeit auf sich gezogen: In einigen Fällen ballt der Betende, der die Rechte zur Anbetung erhebt, die Finger der Linken zusammen; dabei kann der Daumen entweder eingeschlagen oder über die gekrümmten Finger gedrückt sein (**59. 60. 68. 91**). Damit ist vielleicht eine Vorstellung des Bindens verbunden, wonach die Wirkung des Gebets durch eine Art magischen Götterzwang verstärkt wird: Der Gestus der geballten Faust soll die mündlich vorgetragene Bitte begleiten und unterstützen (Deubner, L., «Götterzwang», *JdI* 58 [1943] 88–92; zustimmend Edelmann 19 Anm. 47. 58). Dieser Brauch scheint besonders mit Heroen und chthonischen Gottheiten verbunden zu sein. Ob seine ursprüngliche Bedeutung in klassischer Zeit nicht mehr verstanden wurde (wie Deubner a.O. vermutet), ist schwer zu entscheiden.

Die erhobenen bzw. emporgestreckten Arme (zu den beiden Möglichkeiten vgl. Sittl 187 f.) mit nach aussen gerichteten Handflächen wurden bereits in der Antike regelmässig als Gebetsgestus interpretiert. Das zeigt der Bericht bei Philostr. *v. Ap.* 4, 28, wonach Apollonios von Tyana die archaische Statue des Milon von Kroton in Olympia unter anderem aufgrund dieses Gestus als Darstellung eines betenden Herapriesters deutete (Sittl 189 f.). Es wird ausserdem klar, dass man die Finger beim Gebet nicht aneinanderschloss, da Apollonios diese auffällige Besonderheit der Milonstatue als stilistischen Zug der archaischen Kunst erklärte. Die Statue war demnach einigen spätarchaischen Kleinbronzen ähnlich, welche Opferträger darstellen (**88**) und aufgrund des Gestus der emporgestreckten Hand wohl zu Recht als Betende interpretiert werden (Neumann 88). Dennoch gibt es mindestens ein Beispiel, bei dem die Deutung dieses Gestus problematisch ist, nämlich eine Bronzestatuette aus Sparta (**87**), die wohl Apollon darstellt, da in der linken Hand aufgrund der Fingerstellung ein Bogen und Pfeile zu ergänzen sind. Die Rechte ist ausgestreckt mit nach aussen gewandter Handfläche. Der Gestus, mit dem der Gott seine Präsenz bemerkbar zu machen scheint, ist als «schützend» oder «rettend» gedeutet worden (Karusos, a.O. **87**, 33–37): «Ob damit die Epiphanie des Gottes versinnbildlicht ist oder nicht, es ist sicher, dass für das Empfinden der klassischen Griechen die emporgehobene machtvolle Hand der Götter den Bittflehenden Schutz, Hilfe, Rettung gewährte» (Karusos a.O. 36). Da es allerdings keine ikonoraphischen Belege dafür gibt, ist eine Deutung als Grussgestus nicht ausgeschlossen; denn es gibt Beispiele, bei denen die Gottheit den Gebetsgestus der Adoranten auf ähnliche Weise zu erwidern scheint (**50. 64**).

Die erhobenen Hände mit nach aussen gekehrter Handfläche sind in der Vorstellung der Griechen mit dem Beten so eng verbunden, dass sie auf späteren Denkmälern unabhängig von einer menschlichen Figur als Hinweis auf ein Gebet oder eine Götteranrufung stehen können. Sie sind auf Grabsteinen vor allem aus Kleinasien im Zusammenhang mit Verwünschungen gegen Grabschänder oder Verfluchung von Mördern geläufig. Daher werden sie oft als «Fluchhände» bezeichnet (Pfuhl/Möbius II 537 f.; van Straten 1, 145 f.; Morant, M.-J., «Mains levées, mains supines, à propos d'une base funéraire de Kadyanda», *Ktema* 24 [1999] 289–294). Die Aussage der erhobenen Hände wird gelegentlich durch eine Inschrift erläutert (Strubbe, H., *Ἀραὶ ἐπιτύμβιοι. Imprecations Against Desecrators of the Grave in the Greek Inscriptions of Asia Minor. A Catalogue* [1997] 15 f. Nr. 19) oder in Verbindung mit anderen Bildmotiven verdeutlicht, wie im Fall eines Grabreliefs aus Thessalonike, auf dessen Giebelbekrönung die erhobenen Hände mit dem Kopf des Helios kombiniert sind, weshalb sie als Andeutung eines Appells an den Sonnengott zu interpretieren sind (**81**).

Ein weiterer, nur aus ikonographischen Zeugnissen bekannter Gestus, der wahrscheinlich mit dem Gebet zusammenhängt, ist die auf die Brust gelegte rechte Hand. Als frühester Beleg kann eine wohl kretische Frauenstatue des mittleren 7. Jhs. v. Chr. angeführt werden (die sog. Dame d'Auxerre, **82**), die wahrscheinlich eine Priesterin oder Adorantin darstellt (Brandt 108 f.). Derselbe Gestus kommt bei der Bronzestatuette eines Athleten vor, welche in Analogie zu ähnlichen Kleinbronzen mit erhobener Hand (z.B. **91**) wohl als Beter zu deuten ist (**89**; Neumann 81; Demisch 340 Anm. 73).

Das Erheben der rechten Hand wird übrigens für Frauen in Verbindung mit Opfern an Demeter in einem kaiserzeitlichen Kultgesetz aus Lakonien vorgeschrieben (*IG* V 1, 364 [*LSCG* 63]; leider ist der Zusammenhang infolge einer Lücke unklar). Als Gebetsgestus ist die erhobene Rechte auf einigen hellenistischen Grabreliefs aus Smyrna zu deuten (**77. 78**) deren Hauptfiguren anhand der ihnen beigegebenen Attribute (Fackel, Ähren und Mohnkopf) als Demeterpriesterinnen gekennzeichnet sind (Pfuhl/Möbius I Nr. 405–408; Mantis, A., *Προβλήματα της εικονογραφίας των ιερειών και των ιερέων στην αρχαία ελληνική τέχνη* [1983] 125–128, der jedoch auf den Gestus der erhobenen Hand nicht eingeht; vgl. Schmidt, S., *Hellenistische Grabreliefs* [1991] 60 mit Anm. 81). Bestätigt wird diese Deutung durch den Vergleich mit zwei Frauenfiguren auf den Theaterreliefs von Hierapolis in Phrygien, die mit erhobener rechter Hand verehrend vor dem Kultbild der Artemis Ephesia stehen und nach aller Wahrscheinlichkeit betende Priesterinnen darstellen (**79. 80**).

Schliesslich verdient das Verhältnis zwischen dem Gebet und dem Knien vor einer Gottheit erörtert zu werden. Diese relativ selten erwähnte bzw. dargestellte Gebärde wurde früher entweder für «orientalisch» erklärt (Wilamowitz, *Glaube* I 295 Anm. 2) oder mit dem Kult chthonischer Gottheiten verbunden (Walter, O., *ÖJh* 13 [1910] Beibl. 229–243). Eine neuere eingehende Untersuchung des Themas hat jedoch gezeigt, dass diese Einschränkungen nicht ganz zutreffen (van Straten, F. T., «Did the Greeks Kneel before Their Gods?», *BABesch* 49 [1974] 159–189; zustimmend Pleket, H. W., in Versnel, *Faith* 156 f.; Pulleyn 190; Edelmann 46 f.). Vielmehr scheint das Knien für Schutzflehende charakteristisch zu sein. Überhaupt warf man sich in der Antike (wie heute noch) bei dringenden Gebeten zu Boden (**20**). «Wer immer ein tiefgreifendes Anliegen hatte, fiel auf ein Knie oder auf beide nieder» (Sittl 178). Die Figur des betenden Aias (**46**) illustriert treffend diese Bemerkung. Es ist also nicht verwunderlich, wenn Figuren von knienden Adoranten häufig auf Weihreliefs für helfende und beschützende Götter und Heroen (*Soteres*) vorkommen. Da diese aber von den Griechen häufig in der Unterwelt angesiedelt wurden (Rohde II 250 f. Anm. 6), erklärt sich, weshalb das Knien bei chthonischen Kulten öfters vorkommt, wie die knienden Adoranten vor allem auf Weihreliefs an Zeus Meilichios (**67**) und Pankrates-Palaimon (**69**) zeigen. Aus der literarischen Überlieferung verdient besondere Erwähnung die Art, wie Althaia kniend zu Hades und Persephone betet, wobei sie den Boden mit ihren Händen schlägt, dass sie ihrem Sohn den Tod geben sollen (Hom. *Il.* 9, 566–572; dazu Picard 144 f. mit Anm. 6). Das Knien vor einer Gottheit wurde zudem als charakteristisch für Frauen und abergläubische Menschen angesehen (Sittl 177). Damit stimmt die Feststellung überein, dass die Figuren der knienden Adoranten auf Weihreliefs bis auf eine oder zwei Ausnahmen weiblich sind (Edelmann 47).

C. Lautes und leises Beten

Die Griechen beteten in der Regel mit lauter Stimme (Ausfeld 514; Aubriot-Sévin 146 mit Lit. in Anm. 76; Pulleyn 184 f.). Das gilt nicht nur für die öffentlichen Gebete, die der κῆρυξ oder ἱεροκῆρυξ vor einer Menschenversammlung lautstark vortrug (s. unten **IV.D**), sondern auch für die privaten, welche im kleinen Kreis oder von einer einzelnen Person ausgesprochen wurden (vgl. Scheer 45). Denn der Betende wollte von den Göttern ge- und erhört werden (s. oben **II.E**). Dadurch erklärt sich auch die Verwandtschaft in der

Formulierung zwischen Gebet und Anspruch (s. oben **I.B**; Aubriot-Sévin 210–212). Es gibt aber dennoch Fälle, wo einzelne Personen schweigend beten. Dieses Phänomen kann verschiedene Gründe und dementsprechend verschiedene Erklärungen haben. Zunächst muss man unterscheiden zwischen 1. Gebeten, die aufgrund ihres intimen Charakters oder der besonderen Lage, in der sich der Betende befindet, nicht ausgesprochen werden können, und 2. solchen, die aus inhaltlichen Gründen geheim gehalten werden müssen (van der Horst 2–12; Pulleyn 186 mit Lit.). Die erste Kategorie umfasst unter anderem Gebete, mit denen man eine Gottheit einsam und oft in Bedrängnis um Hilfe bittet. Als Beispiel kann das Gebet des schiffbrüchigen Odysseus an den Flussgott vor der Küste von Scheria genannt werden (**8**). Innige Gebete haben manchmal erotischen Inhalt, wie das Gelübde der kyrenäischen Frau des Amasis, Ladike, an Aphrodite (Hdt. 2, 181; dazu Pulleyn 186 f.; van der Horst 4). Interessant ist, dass Ladike zu diesem Mittel erst greift, nachdem lautes Beten für die Beruhigung ihres Gatten erfolglos geblieben ist (ἐπείτε οἱ ἀρευμένῃ οὐδὲν ἐγίνετο πρηΰτερος ὁ Ἄμασις). Ähnlich verhält es sich bei Gebeten, die von einem Gegner oder Feind nicht gehört werden sollen, wohl damit dieser nicht entgegenwirken kann (Hom. *Il.* 7, 193–196; dazu Pulleyn 185; Scheer 46). Die Gebete der zweiten Kategorie sind (a) entweder moralisch bedenklich, so dass der Betende vor Scheu (αἰδώς) sein Anliegen nicht laut vorzutragen wagt, oder (b) es werden gefährliche Mächte angerufen, vor denen man lieber schweigt aus Angst, einen Schaden zu erleiden. Zur ersten Gruppe zählen unter anderem die erotischen Gebete (van der Horst 8–10). Die zweite Gruppe umfasst vor allem Gebete an Rachegottheiten wie die Erinyen (Soph. *Oid. K.* 124–133. 489).

In bestimmten Situationen wird das Gebet nicht völlig lautlos, sondern mit leiser Stimme ausgesprochen. Besondere Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhang die aus Athen überlieferten Epiklesen des Hermes Ψιθυριστής (Flüsterer) sowie der Aphrodite und des Eros Ψίθυρος (der Flüsternde) ([Demosth.] 59, 39; Harpokr. *s.v.* Ψιθυριστὴς Ἑρμῆς; Phot. *lex. s.v.* Ἀφροδίτη ψίθυρος; Suda *s.v.* Ψιθυριστοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης; Schmidt 55; Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque* [1994] 46–48; Soverini, L., «Ψίθυρος: Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica», in *Ἱστορίη. Studi offerti a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno* [1994] 433–460). Diesen Gottheiten pflegte man anscheinend intime Wünsche ins Ohr zu flüstern. Auch magische Gebete können auf diese Weise ausgesprochen werden (Schmidt 59–66; Versnel 3, 26; van der Horst 7–11).

Seit der hellenistischen Zeit taucht ein neues Konzept von der göttlichen Macht auf, das sich hauptsächlich auf der philosophischen Lehre der Stoiker und der späteren Platoniker gründet. Danach soll jeder Mensch den Kontakt zu den Göttern allein mit der Seele suchen (s. unten **VI.B**). Ein geeignetes Mittel, sich dem Gott innerlich zu nähern, ist stillschweigendes Beten, welches dadurch eine neue, tiefere Bedeutung erhält (van der Horst 12).

D. Anwesenheit eines Priesters oder Kultdieners

Bei den Griechen gab es bekanntlich keine Berufspriesterschaft (Burkert, *GrRel* [engl.] 95–98); die Priesterämter wurden in der Regel von angesehenen Bürgern oder Bürgerinnen bekleidet, die durch Verlosung, Wahl oder aufgrund ihrer Familienzugehörigkeit zu Priestern bzw. Priesterinnen ernannt wurden (Garland, R., «Priests and Power in Classical Athens», in Beard/North, *Priests* 75–78). Eine besondere Ausbildung in religiösen Sachen war für die griechischen Priester (im Unterschied zu denen anderer antiker Völker) nicht notwendig, da die Riten jedem aktiven Bürger aus Erfahrung vertraut waren (Burkert, *GrRel* [engl.] 95). So konnte das im Zusammenhang mit einem Kultakt (Opfer, Spende usw.) ausgesprochene Gebet von jedem Beteiligten vorgetragen werden. Das gilt vor allem für Hausfeste (Pulleyn 164 f.). Bei privat dargebrachten Opfern wurde das Gebet vom Schlächter des Opfertieres (μάγειρος oder ἱεροθύτης; dazu Berthiaume, *Mageiros* 17–40) ausgesprochen. In einem Fragment aus Menanders *Kolax* lesen wir das Gebet, das der μάγειρος beim Opfer an Aphrodite Pandemos ausspricht, das er im Auftrag des Kultvereins der τετραδισταί darbringt (**21**). Trotz des parodistischen Tons ist hierin die formelhafte Ausdrucksweise wohl ziemlich getreu wiedergegeben (vgl. Kleinknecht 37 f.; das Wort Spende am Anfang wird dreimal wiederholt). Selbst in öffentlichen Heiligtümern war die Anwesenheit eines Priesters bei privat durchgeführten Kulthandlungen nicht unbedingt erforderlich, wie ein heiliges Gesetz aus dem Amphiareion von Oropos lehrt (**25**; vgl. Pulleyn 166). Trotzdem kann man davon ausgehen, dass zumindest bei öffentlichen Riten in der Regel ein Priester anwesend war, der im Namen aller Anwesenden die sakrale Handlung durchführte und das damit verbundene Gebet aussprach. Ein frühes Beispiel dafür ist das Gebet der trojanischen Priesterin Theano zu Athena, wobei die Göttin ein prächtiges Gewand als Gabe erhält (**2**).

Öffentliche Gebete, die nicht im Zusammenhang mit einer Kulthandlung stehen (z.B. das zeremonielle Gebet vor Beginn der Volksversammlung), wurden in der Regel vor der versammelten Gemeinschaft nicht von einem Priester, sondern von einem speziell dazu befugten Amtsträger, der κῆρυξ oder ἱεροκῆρυξ hiess, feierlich ausgesprochen (**24. 28. 29**. Zu den Gebetsformeln in Dekreten s. Vanseveren, J., *RPh* [1937] 237 f.; Bliquez, L. J., *ZPE* 35 [1979] 237–240; *BullEpigr* 1980, 197). In Situationen, in denen das Gebet von besonderer Bedeutung war, was die Erwartungen und die Spannung beim Volk besonders hoch wachsen liess, ist es erlaubt zu denken, dass sämtliche Anwesenden sich daran beteiligten und die vom Herold ausgesprochenen Worte wiederholten (Pulleyn 173–178).

E. Verbindung mit anderen Kulthandlungen

Es kommt gelegentlich vor, dass ein Gebet selbständig ausgesprochen wird, als frommer Akt und Zeichen der Götterfurcht. Dies trifft nicht nur im Fall von situationsgebundenen Stossgebeten, sondern auch bei rituellen Gebeten zu. Ein Beispiel dafür findet sich in den Vorbereitungen der frommen Alkestis, die zu sterben bereit ist, um ihrem Ehegatten das Leben zu retten: Sie wäscht sich mit Flusswasser, trägt ihre schönsten Kleider und betet zu Hestia, der Göttin des Haushalts, sowie zu den anderen Hausgöttern, deren Altäre sie mit Zweigen schmückt (Eur. *Alc.* 158–174). Dieses Gebet kommt einem feierlichen Abschied gleich. Dennoch ist in den Augen der Griechen das Gebet, wie immer wieder zu Recht betont wird, untrennbarer Teil jedes kultischen Aktes: «Es gibt kaum ein Ritual ohne Gebet, aber auch kein wichtiges Gebet ohne Ritual; *litaí – thysíai*, 'Bitten – Opfer', dies ist eine alte und feste Verbindung» (Burkert, *GrRel* 126 [engl. 73]; vgl. van Straten, *Hiera* 66–69; *ThesCRA* I 1 Prozessionen; I 2 a Opfer; I 2 b Libation; I 2 c Rauchopfer). Mit anderen Worten, das gesprochene Wort hat bei der Durchführung von Kulthandlungen ein besonderes Gewicht, weil es sie rechtfertigt. Meist macht man beim Beten eine Spende oder verbrennt Weihrauch; in wichtigen Fällen wird ein Opfer dargebracht, dessen Aufwand im Verhältnis zur erbetenen Hilfe steht (Burkert, *GrRel* [engl.] 73 f.). Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Die Riten, die Iason vor der Abfahrt der Argo vollzieht, fangen mit einem Opfer von zwei Rindern an (Apoll. Rhod. 1, 406–436). Vor dem Schlachten der Tiere, nach dem Händewaschen und dem Streuen der Gerstenkörner, spricht Iason das feierliche Gebet zu Apollon aus, womit er unter Verweis auf das ihm gegebene Orakel diesen *einen* Gott für das Gelingen seiner Expedition verantwortlich machen will; er betont, dass gerade Apollon verpflichtet sei, ihm zur Seite zu stehen (Apoll. Rhod. 1, 409–425; Fränkel, H., *Noten zu den Argonautika des Apollonios* [1968] 73; vgl. Chapot/Laurot 179 f. G79). Zugleich spendet er. Erst dann wird das Opfer dargebracht. Das Gebet verdeutlicht also den Zweck des Rituals. Es entsteht der Eindruck, Iason wolle mit Apollon einen Vertrag feierlich abschliessen, zumal er dem Gott noch prächtigere Opfer nach glücklicher Rückkehr in Aussicht stellt. Dass Kulthandlung und Gebet untrennbar miteinander verbunden sind, zeigt sich auch am Beispiel des von Elektra und ihren Begleiterinnen dargebrachten Trankopfers (χοαί) am Grabe des Agamemnon, bei dem sich die Frage nach dem passenden Gebet aufdrängt (**13**).

Besonders hervorzuheben ist die enge Verbindung zwischen Gebet und Trankopfer (Lissarrague, F., «La libation: essai de mise au point», in *Images et rituel en Grèce ancienne. Recherches et documents du centre Thomas More* 48 [1985] 3–16; vgl. Simon 134–138), welche im Alltag fast untrennbar voneinander waren (Theophr. *char.* 19, 9). Es gibt nämlich Fälle, wo man ein Trankopfer (σπονδή) darbringt, um ein Gebet aussprechen zu können (**4. 6**; Hom. *Od.* 3, 43–66; Men. *Dysk.* 659–661; s. Rudhardt, *Notions* 188. 240. 242). Feierliche Gebete pflegten durch sorgfältig vorbereitete Trankopfer begleitet zu werden. Als Achilleus zum dodonäischen Zeus für den Erfolg seines in die Schlacht ziehenden Freundes Patroklos feierlich betet, spendet er aus einem besonderen Becher, den er nicht nur mit Wasser, sondern auch mit Schwefel reinigt (Hom. *Il.* 16, 225–248; dazu Chapot/Laurot 50–51 G14; vgl. oben **IV.A**). Das kollektive Gebet der Athener bei der Abfahrt der Flotte nach Sizilien (Thuk. 6, 32) wird ebenfalls von einem feierlichen Trankopfer begleitet. Die Verbindung von Trankopfer und Gebet bei Kulthandlungen wird in Aristoph. *Pax* 431–436 effektvoll parodiert, indem die Befreiung der Eirene nach antiker Sitte durch Trankopfer und Gebet eingeleitet wird (Kleinknecht 40 f.). Auch beim Opfer wird ein Gebet nicht nur am Anfang, vor dem Streuen der Gerstenkörner, sondern auch nach dem Schlachten des Opfertieres, im Moment der Spende auf den brennenden Altar, ausgesprochen (Aristoph. *Pax* 955–974. 1104–1110; vgl. van Straten, *Hiera* 122. 134–136).

F. Morgen- und Abendgebet

Die griechische Religion kennt keine vorgeschriebenen Gebete, die zu bestimmten Tageszeiten vorgetragen werden müssen, wie dies im Christentum und vor allem im Islam üblich ist. Dennoch gibt es Zeugnisse dafür, dass die Griechen nicht nur an Festen und bei Kulthandlungen, sondern auch am Anfang und am Ende des Tages beteten (Pulleyn 156–158). Insbesondere in den Heiligtümern musste der Tag mit einem Gebet beginnen, wie der Prolog der *Eumeniden* zeigt, in dem die Pythia, bevor sie den Tempel des Apollon betritt, zu allen Gottheiten des Heiligtums betet und sie zugleich grüsst (Aischyl. *Eum.* 1–30; Des Places 1, 458 f.; Chapot/Laurot 108–110 G51). Aus einer Stelle der *Gesetze* Platons (**20**) darf man schliessen, dass die frommen Menschen stets zu beten pflegten, wenn die Sonne auf- bzw. unterging (vgl. Ausfeld 507). Dieses Gebet war wahrscheinlich mit einem Gruss an den Sonnengott Helios verbunden, auch wenn es nicht an ihn gerichtet zu sein brauchte (dazu Aubriot-Sévin 99 Anm. 256; Pulleyn 157 f.). Schon Hesiod hebt hervor, dass Auf- und Untergang der Sonne günstige Tageszeiten für die Darbringung von Opfern und Spenden sind (Hes. *erg.* 338–341; vgl. 724–727). In diesem Zusammenhang sind wohl die bereits aus klassischer Zeit bezeugten Gebete zu Helios zu verstehen (z.B. Aristoph. *Plut.* 771; epigraphische Zeugnisse bei Voutiras, E., *ZPE* 61 [1985] 288–290), allen voran dasjenige des Sokrates (Plat. *symp.*

220c–d; s. Jackson 16 f.), obwohl es in Griechenland, mit der Ausnahme von Rhodos, keinen öffentlichen Sonnenkult gegeben zu haben scheint (Wilamowitz, *Glaube*³ I 248–252; Burkert, *GrRel* [engl.] 175). Helios hat bekanntlich die Fähigkeit, alles zu sehen, was ihm eine bevorzugte Stellung unter den Schwurgöttern sichert; so konnte man zu ihm beten, auch wenn er keinen fest etablierten Kult besass. Insbesondere in Athen begegnet Helios teils im einfachen Volksglauben (nach Aristoph., *PCG* III.2 *fr.* 389 riefen die Kinder «tauch auf, liebe Sonne»), teils im Bereich der Philosophie (Zeugnisse bei Mikalson 97 f.). Die philosophisch-theologische Bedeutung des Morgengebets nimmt in der späteren Kaiserzeit erheblich zu (vgl. Dölger, F. J., *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* [1925²] Kap. 3; Robert, L., «Un oracle gravé à Oinoanda», *CRAI* 1971, 615 f. [= *OMS* V 635 f.]), wie u.a. ein inschriftlich überliefertes Orakel aus Oinoanda nahelegt, welches zu Aither als Gott zu beten anordnet, und zwar am frühen Morgen nach Osten blickend (Bean, G. E., *Journeys in Northern Lycia* [1971] 20–22 Nr. 37; vgl. *BullEpigr* 1972, 444).

Für das Beten am Tagesanfang, zur aufgehenden Sonne gewandt, die von dem Betenden zugleich begrüsst wird, lassen sich auch archäologische Zeugnisse anführen, auch wenn ihre Interpretation nicht völlig einwandfrei ist. Einige schwarzfigurige Vasenbilder des frühen 5. Jhs. v. Chr. zeigen Herakles im Gruss- oder Gebetsgestus (mit ausgestreckter Hand; s. oben **IV.B**) vor dem aus dem Meer steigenden Sonnengott (**45**). Der Heros wird hier höchstwahrscheinlich auf dem Wege zum Geryoneus-Abenteuer dargestellt, als er in einer Schale gefahren sein soll, die er von Helios erhalten hatte (Brize, Ph., *Die Geryoneis des Stesichoros und die frühe griechische Kunst* [1980] 50–52; *LIMC* V Herakles p. 80 f., **2545–2549**; 85 [Ph. Brize]). Die Szene hat möglicherweise eine symbolische Bedeutung: Herakles könnte das Urbild des tüchtigen, frommen Menschen verkörpern, der am Tagesanfang die aufgehende Sonne grüsst und das Morgengebet ausspricht (vgl. Harrison, E., *AJA* 71 [1967] 43–45. 56). Diese Interpretation passt besonders gut zum Charakter des Herakles in der Literatur, insbesondere in der Tragödie (dazu Murray, G., «Herakles, 'The Best of Men'», in *Greek Studies* [1946] 106–126; dt. Übers.: «Herakles, 'der trefflichste der Männer'», in Diller, H. [Hsg.], *Sophokles* [1967] 325–347).

V. Sonderformen des Gebetes

A. Hikesie

Siehe *ThesCRA* III 6 d.

B. Verwünschung und Fluch

(Vgl. *ThesCRA* III 6 g) Verwünschung und Gebet sind formal wie inhaltlich verwandte Formen religiöser Rede, die sich nicht immer eindeutig voneinander unterscheiden (Kakridis 1, 5–9; Watson 3 f.). Beide können, zumindest in der archaischen Zeit, mit dem Wort ἀρά bezeichnet werden. Seit der klassischen Zeit werden in der Regel das Gebet als εὐχή, die Verwünschung und der Fluch dagegen als ἀρά bzw. ἐπαρά oder κατάρα bezeichnet (Rudhardt, *Notions* 196; Graf, *Magic* 128 f.; vgl. unten **VI.B**). Das zeigt sich insbesondere in Fällen, wo dieselbe Äusserung je nach Standpunkt als positiv (Gebet) oder negativ (Verwünschung oder Fluch) beschrieben werden kann. So sagt Demosthenes von seinem Gegner Aischines (Demosth. 19, 130), die Gebete, die dieser zusammen mit Philipp sprach (συνηύχετο), seien zugleich Flüche gegen sein eigenes Vaterland (κατηρᾶτο τῇ πατρίδι). Als besonders wirksam galten die Flüche der Eltern gegen ihre Kinder, wie auch ihre Gebete für dieselben von den Göttern erhört werden (Plat. *nom.* 931b: ὧν γέγονε σαφὲς ἐπηκόους εἶναι γονεῦσι πρὸς τέκνα θεούς· ἀραῖος γὰρ γονεὺς ἐκγόνοις ὡς οὐδεὶς ἕτερος ἄλλοις).

Allerdings kann der Sprachgebrauch in Bezug auf die Wörter εὐχή und ἀρά, insbesondere in der archaischen Zeit, schwanken. Bemerkenswert ist die Ambivalenz des Wortes ἀρά (Aubriot-Sévin 385–401). Ebensowenig festgelegt ist der Gebrauch der entsprechenden Verben: κατεύχεσθαι wird häufig als Synonym zu καταρᾶσθαι verwendet (Suda *s.v.*). Man sollte auf jeden Fall im Auge behalten, dass sowohl ἀρά als auch εὐχή ursprünglich wertneutrale Wörter waren (s. oben **I.B**).

Als ἀραί bzw. ἐπαραί werden seit der archaischen Zeit auch jene gesetzlich festgelegten Verwünschungsformeln gegen Staatsfeinde und Frevler bezeichnet, die in manchen griechischen Städten von Priestern oder anderen Würdeträgern zu bestimmten Anlässen öffentlich vorgetragen wurden (Plat. *nom.* 871c; Demosth. 20, 107; Ziebarth, E., «Der Fluch im griechischen Recht», *Hermes* 30 [1895] 57–70; s. zuletzt Knoepfler, D., *BCH* 125 [2001] 229–238). Es gibt dafür auch epigraphische Belege (Guarducci, *EpGr* IV [1974] 222–239; am bekanntesten sind die Verwünschungen von Teos, Τηΐων ἀραί [*Teiorum dirae*]: *Syll.*³ 37, 38; Meiggs/Lewis 62–66 Nr. 30; s. zuletzt Herrmann, P., *Chiron* 11 [1981] 1–30; zu den öffentlichen Verwünschungen vgl. Lambrinoudakis, W./Wörrle, M., *Chiron* 13 [1983] 285; Herrmann, P., *Milet* IV 1 [1997] 170 f.). Bürgereide enthalten immer ἀραί gegen Meineidige (s. *ThesCRA* III 6 f Eid und III 6 g Fluch). Bezeichnend ist in allen Fällen, dass die Götter, wenn überhaupt, nur als Zeugen angerufen werden. Hierin scheint der volkstümliche Glaube an eine magische Wirkung des gesprochenen Wortes nachzuwirken.

Von der Verwünschung kaum zu unterscheiden ist der Fluch, dessen Kraft von göttlichen Mächten garantiert wird. Daher werden, zumindest in der Literatur, Verwünschung und Fluch häufig als Gebete dargestellt: «Ainsi, bien qu'il y ait entre l'εὐχή et l'ἀρά une différence que nous essayerons bientôt de préciser, il faut reconnaître que la malédiction, que l'imprécation elles-mêmes sont des εὐχαί» (Rudhardt, *Notions* 196). Allerdings appellieren die Fluchenden entweder an Rache heischende Mächte der Unterwelt (wozu man auch die Seelen von frühzeitig Verstorbenen oder gewaltsam umgekommenen Menschen, ἄωροι καὶ βιαιοθάνατοι, s. Graf, *Magic* 150, zählen muss) oder an die Herrscher des Totenreiches selbst, Hades und Persephone. Denn die Wirkung des Fluches hängt von den dunklen Mächten der Unterwelt ab (s. *ThesCRA* III 6 g). Als Vollstreckerinnen, die den Verfluchten verfolgen und bestrafen, gelten, zumindest in der archaischen und klassischen Dichtung, die Erinyen, welche im Dienst der Unterweltsgötter stehen. In Hom. *Il.* 9, 453–457 beschreibt Phoinix, wie sein Vater Amyntor ihn einst verfluchte und die «verhassten Erinyen» dazu rief. Die Erfüllung des Fluches wurde indessen von den Herrschern der Unterwelt, «dem unterirdischen Zeus» (also Hades) und «der furchtbaren Persephone» zugesagt (ἐτέλειον ἐπευχάς; der Infinitiv bezeichnet die Geneigtheit zu erfüllen, nicht das Erfüllen selbst; s. Komm. von Ameis/Henze z.St.). Später in derselben Rede, im Fluch der Althaia gegen ihren Sohn Meleager (Hom. *Il.* 9, 567–572), werden Hades und Persephone direkt angerufen. Erhört wird aber die fluchende Mutter von der «im Dunkeln wandelnden Erinys ... die ein unversöhnliches Herz hat». Damit stellt der Dichter den Fluch als Gebet zu den Unterweltsgöttern dar. Zugleich macht er aber klar, dass dabei dunkle Mächte in das Menschenleben eingreifen. Hierin liegt wohl ein bedeutender Unterschied zwischen der homerischen Religiosität und dem Volksglauben, wonach der Fluch selbständige magische Kraft besitzt (Aubriot-Sévin 390–398, wo auch die Einstellung der Tragiker untersucht wird). Bezeichnend ist, dass in der ursprünglichen Version der Meleagersage das Schicksal des Helden durch eine magische Handlung (das Niederbrennen eines Holzstückes, von dem sein Leben abhing) besiegelt wurde (Kakridis, J. Th., *Homeric Researches* [1949] 13–18).

C. Das Gebet im chthonischen Kult

Der Kult der Mächte der Unterwelt unterscheidet sich von dem der übrigen Gottheiten (Burkert, *GrRel* [engl.] 190–208; Scullion, S., «Olympian and Chthonian», *ClAnt* 13 [1994] 75–119). Darum sind Gebete zu diesen in der Regel als dunkel und gefährlich empfundenen Mächten besonderer Art; meist handelt es sich dabei um Rachegebete (s. unten **V.E**) oder um Verwünschungen (s. oben **V.B**). Die Bräuche, die solche Gebete begleiten, unterscheiden sich von den üblichen (Plat. *nom.* 717a–b). Wenn man zu den chthonischen Gottheiten betete, streckte man die linke Hand aus und zwar mit der Handfläche nach unten, zur Erde hin gewandt (Picard 138–142 anhand von etruskischen und griechischen Darstellungen). Es war auch üblich, bei der Anrufung unterirdischer Mächte die Erde mit den Händen zu schlagen, wie es Althaia tut, als sie ihren Sohn Meleager verflucht (Hom. *Il.* 9, 568–571; s. Picard 142–148). Ob auch weitere Gesten und Bräuche mit Gebeten zu den chthonischen Göttern verbunden werden können (Picard 148–157), erscheint zweifelhaft.

Die Griechen pflegten auch die Seelen der Verstorbenen zu verehren und zu ihnen zu beten (Pulleyn 116–131). Der Totenkult der Griechen bestand hauptsächlich aus Trankopfern (χοαί) und aus einer besonderen Form von Tieropfern (ἐναγίσματα), welche an den Gräbern dargebracht wurden (Rudhardt, *Notions* 251; Burkert, *GrRel* [engl.] 200). Dabei betete man zu den Seelen der Verstorbenen und forderte sie auf, aus der Unterwelt Gutes hinaufzusenden (ἀνεῖναι τἀγαθά: Aristoph. *Tagenistai*, *PCG* III.2 *fr.* 504, 12–14; vgl. Pulleyn 117 f.).

Die Toten können allerdings nicht von selbst in die Welt der Lebenden zurückkehren, auch wenn man sie durch Trankopfer und Gebete beschwört; sie müssen von den Göttern der Unterwelt, die über sie herrschen, durchgelassen werden. Daher betet man zugleich zu diesen Gottheiten, die somit eine vermittelnde Rolle übernehmen, wobei meist die Erdgöttin (Γῆ bzw. Γαία), Hermes Chthonios und Hades namentlich genannt werden (Pulleyn 122–124). Ein eindrucksvolles literarisches Beispiel ist das Gebet zu Dareios in Aischyl. *Pers.* 628–671, das vom Perserchor gesungen wird, während die Königin Atossa ihrem Gatten ein Trankopfer darbringt (Chapot/Laurot 90–92 G43). Vergleichbar ist auch das Gebet der Elektra zu Agamemnon an seinem Grab, das ebenfalls mit einem Trankopfer verbunden ist (Aischyl. *Choeph.* 124–152); auch hier werden zunächst Hermes Chthonios und Ge als Vermittler zwischen der Betenden und ihrem ermordeten Vater angerufen (v. Wilamowitz-Moellendorff, U., *Aischylos Orestie, zweites Stück: Das Opfer am Grabe* [1896] 165, paraphrasiert die ersten Verse folgendermassen: «Hermes, wirke du auf die Mächte der Hölle ein, ich beschwöre den Vater mit den Güssen: dann kann ich sagen 'Vater erbarme dich'»).

Ein anderer Aspekt der Gebete zu den Toten ist, dass sie häufig auf besonders dringliche Art formuliert sind und Forderungen wie «komm» (ἐλθέ), «erhöre» (εἰσάκουσον), «hilf» (ἄρηξον), «schütze» (ἄμυνον) enthalten (Pulleyn 127–129). Eine Erklärung dafür könnte sein, dass die Betenden nicht sicher sind, ob die Toten sie tatsächlich hören und helfen können (Pulleyn 128 f.). Wahrscheinlicher ist jedoch, dass gerade die Toten von den Betern als besonders nahestehend empfunden werden, zumal diese fast immer nahe Verwandte sind. Trifft das zu, so sind diese Gebete im Grunde Anrufungen, womit die Toten zu erscheinen und zu Hilfe zu eilen aufgefordert werden (ὕμνοι κλητικοί).

D. Gelübde und Dankgebet

Über den Gegenstand der antiken Gebete geben oft die in den Heiligtümern aufgestellten Wei-

hungen Auskunft, die häufig mit Weihinschriften versehen waren (s. *ThesCRA* I 2 d Weihgeschenke). Darin kommt in der Regel ein vom Weihenden gemachtes Gelübde bzw. dessen Hoffnung auf eine wohlwollende Haltung der Gottheit zum Ausdruck (vgl. Lazzarini, *Formule* fasc. ii). Gelübde und Dankgebet sind somit eng miteinander verbunden. Es ist interessant festzustellen, dass das Griechische für das Gelübde dasselbe Wort wie für das Gebet verwendet, nämlich εὐχή (Toutain 969; Pulleyn 41). Neben den besonders zahlreich erhaltenen formelhaften Wendungen (Toutain 969–971), die auf das vom Weihenden gemachte Gelübde hinweisen (ὁ δεῖνα εὐχὴν [bzw. εὐξάμενος] ἀνέθηκε) oder seine Dankbarkeit zum Ausdruck bringen (ὁ δεῖνα χαριστήριον [bzw. εὐχαριστήριον] ἀνέθηκε), begegnen auch ausführlichere Begründungen, die über die Person des Weihenden (vgl. oben **II.B**) und den Zweck der Weihung Auskunft geben, wobei sie auf ein ausgesprochenes Gebet hinweisen (Depew 237–247). Eine zentrale Rolle spielt dabei das Prinzip der χάρις, wonach jede Gabe zu einer Gegengabe verpflichtet (Pulleyn 4. 40–42; Day 55–63; Depew 240; Parker, R., «Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion», in Gill/Postlethwaite/Seaford 105–126; Bremer, J., «The Reciprocity of Giving and Thanksgiving in Greek Worship», *ibid.* 127–138; Scheid-Tissinier, E., *RPh* 74 [2000] 219–224). Darauf wird manchmal eindeutig hingewiesen (z.B. Hansen, *CEG* 275: εὐχολὲν τελέσας, σοὶ χάριν ἀντ[ιδιδός]). Auf dieses Prinzip gründet sich der Usus, einer Gottheit die ersten Erträge (ἀπαρχή) oder ein Zehntel des Gewinns (δεκάτη) zu schenken, wie vor allem die Weihinschriften von der Athener Akropolis lehren (Raubitschek, *Dedications*, *passim*). Nicht nur der Mensch, sondern auch die Gottheit ist normalerweise an die allgemeine Regel der Dankbarkeit gebunden. Das machen bereits die frühesten erhaltenen Weihinschriften deutlich. Das auf eine bronzene Apollonstatuette des ersten Viertels des 7. Jhs. v. Chr. eingeritzte Epigramm (Hansen, *CEG* 324; aus Böotien; *ThesCRA* I 2 d Weihgeschenke, gr. **30**) sagt, dass ein Mann namens Mantiklos sie dem Gott aus dem Zehnten seines Gewinns geweiht hat und ihn um erfreuliche Gegengabe bittet: τὺ δὲ Φοῖβε δίδοι χαρίϝετταν ἀμοιβάν (Day 39–43; zur Wendung vgl. Hom. *Od.* 3, 58; *CEG* 359. 360. 426).

Natürlich ist sich der Mensch stets bewusst, dass er von den Göttern nicht immer die erhoffte Gegenleistung für seine Gaben erwarten kann, vor allem deshalb, weil es ihm unmöglich ist, die Mächte, die sein Schicksal bestimmen, genau zu kennen und ihre Wirkung vorauszusehen. Ungeachtet solcher Fälle behält aber das Prinzip der dankbaren Erwiderung von Gaben (χάρις) seine Gültigkeit. Bei der Verletzung dieses Prinzips setzt die antike Götterkritik an (s. unten **VI.B**). Nach seiner Niederlage im Krieg gegen Kyros beklagt sich der gefangengenommene Kroisos beim Delphischen Apollon mittels eines Gesandten, der seine Fesseln vorzeigt, der Orakelgott habe ihn betrogen und trotz reicher Weihgaben vor dem Untergang nicht gerettet (Hdt. 1, 90); er fragt weiter, ob es denn unter den griechischen Göttern üblich sei, undankbar zu sein (εἰ ἀχαρίστοισι νόμος εἶναι τοῖσι Ἑλληνικοῖσι θεοῖσι). Darauf erwidert Apollon, er habe sein Bestes getan, um Kroisos das Schlimmste zu ersparen, und er erklärt, weshalb dieser in der Tat seiner eigenen Verblendung zum Opfer gefallen ist (Hdt. 1, 91). Am Schluss muss der Fragende zugeben, dass Apollon in der Tat Recht hat.

Die in den Weihinschriften formulierten Bitten sind in der Regel allgemeiner Art und betreffen Glück, Erfolg oder Reichtum. Interessanterweise stehen die verwendeten Ausdrücke, vor allem in den metrischen Inschriften, sprachlich der epischen Dichtung besonders nahe. Die bereits erwähnte Weihinschrift des Mantiklos ist kein vereinzeltes Beispiel; eine weitere archaische Weihung aus dem Apollonheiligtum im böotischen Ptoon enthält eine Aufforderung des Auftraggebers und des Schöpfers an Apollon, sie zu schützen und ihnen Tugend und Glückseligkeit zu verleihen (Hansen, *CEG* 334: τὸς τύ, ϝάναχς, φεφύλαχσο, δίδοι δ' ἀρ<ε>τάν [τε καὶ ὄλβον]). Als Folie zum Wunsch nach Glück und Erfolg erscheint hier, wie auch sonst, die Bitte an den Gott, schützend zu wirken (vgl. **26. 27**; ferner Hansen, *CEG* 414, wo die Weihenden von Athena erreichen wollen, dass ihre Familie und ihr Vermögen frei von Leiden, ἐν ἀπημοσύνηι, wachsen). Die Abwehr des Bösen kann sogar der einzige Zweck eines Gebets sein (Thgn. 1, 11–14). Beachtenswert ist auch, dass die verwendeten Ausdrücke weitgehend formelhaft sind. Die Worte δίδοι δ' ἀρετάν τε καὶ ὄλβον, auch wenn sie wie ein spontanes Gebet klingen, sind eine poetische Wendung, die am Schluss zweier homerischer Hymnen ähnlich vorkommt (*h. Hom.* 15, 9 [an Herakles]; 20, 8 [an Hephaistos]). Wahrscheinlich sind solche Gebetsformeln von der Sprache des Epos beeinflusst, nicht umgekehrt (Faraone, C. A., *ClAnt* 15 [1996] 86–87 versucht, einige epische Wendungen auf den Einfluss von Gebetsformeln zurückzuführen; zu Recht skeptisch Depew 242 f.). Formelhafte epische Wendungen können natürlich in den Weihepigrammen variiert werden; so ist die Wendung [δί]δοι χαρίεσα[ν ἀφ]ορμάν (gib eine schöne Abfahrt [wohl auf eine Geschäftsreise]) in Hansen, *CEG* 358, aller Wahrscheinlichkeit nach von δίδοι χαρίϝετταν ἀμοιβάν (s. oben) abgeleitet.

Weihgeschenke pflegte man den Göttern zu geloben, wenn man um Rettung aus einer Krankheit, einer Gefahr oder um glückliche Rückkehr (etwa von einer langen Reise oder einem Feldzug) betete, was regelmässig als σωτηρία bezeichnet wird (Beispiele bei Versnel 3, 9). Dass das Gelübde die Form eines Gebets hatte, ist schon deshalb naheliegend, weil, wie bereits bemerkt, beide Begriffe mit demselben Wort (εὐχή) bezeichnet werden. Diesem Brauch wird neben vielen bescheidenen Gaben, die in den Heiligtümern von Privaten als Zeichen der Dankbarkeit geweiht wurden, auch manches politisch wie künstlerisch wichtige Bildwerk verdankt. So versuchte Krateros, nach Alexanders Tod, seine politischen Ansprüche auf die Herrschaft über Asien durch das Geloben einer bronzenen Statuengruppe in Delphi zu begründen, die eine Löwenjagd während des Asienfeldzugs darstellte, an der Krateros zusammen mit Alexander teilgenommen hatte; als Schöpfer werden die Hofkünstler Alexanders, Lysipp und Leochares, genannt (Plut. *Alex.* 40). In dem erhaltenen Epigramm (*FDelphes* III 4, 2 Nr. 137) wird nachdrücklich gesagt, dass Krateros gegen den Löwen genauso wie im Asienfeldzug an der Seite Alexanders kämpfte. Als sichtbarer Beweis für das anlässlich der Erlegung des Löwen gemachte Gelübde unterstützte also das prächtige Weihgeschenk den Anspruch des Krateros, Nachfolger Alexanders zu werden (Voutiras, E., *WürzbJbb* n.F. 10 [1984] 57–62; Hintzen-Bohlen, B., *Herrscherrepräsentation im Hellenismus* [1992] 34–37). Im privaten Bereich dienen Dankesgebete und Gelübde weniger der Repräsentation, als vielmehr dem Ausdruck freundschaftlicher oder familiärer Verbundenheit, wie etwa aus dem Testament des Aristoteles deutlich wird. Der Philosoph hatte für seinen Neffen Nikanor eine Fürbitte gemacht (der Anlass bleibt unbekannt; vielleicht war Nikanor in eine Kriegskampagne gezogen), wobei er die Aufstellung eines lebensgrossen Bildwerkes aus Marmor gelobte – bezeichnenderweise im Heiligtum des Zeus Soter und der Athena Soteira in seiner Heimatstadt Stageira (Diog. Laert. 5, 16: ἀναθεῖναι δὲ καὶ Νικάνορα σωθέντα, ἣν εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ηὐξάμην, ζῶα λίθινα τετραπήχη Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ σωτείρᾳ ἐν Σταγείροις).

E. Rachegebet

Es ist öfters bemerkt worden, dass Religion und Magie in der Antike keine streng voneinander getrennten Bereiche waren. So ist es keineswegs überraschend, wenn die Fluchtafeln und die magischen Papyri zahlreiche Gebete enthalten (Graf 1; Graf 2, 215–222). Diese Gebete richten sich ausschliesslich an Gottheiten oder dämonische Mächte der Unterwelt, die auch sonst in magischen Texten häufig angerufen werden (Versnel 2, 64). Diese Verbindung mit dem dunklen Reich der Toten entspricht dem negativen Zweck der magischen Handlungen, die meist dazu dienen, einen Gegner oder Rivalen an etwas zu hindern oder (im schlimmsten Fall) ihn zu töten. Auch die Verwünschungen und die Flüche (ἀραί, ἐπαραί, κατάραι), die meist Rache oder Vergeltung zum Ziel haben, sind häufig an Götter oder Mächte der Unterwelt gerichtet (s. oben **V.C**). Im Gegensatz dazu sollten die Gebete zu den olympischen Göttern, zumindest prinzipiell, positiven Inhalt haben und gute Absichten zum Ausdruck bringen (τὰ ἀγαθὰ αἰτεῖν; dazu unten **VI.B**). Ein Gebet um Erfolg kann aber zugleich negativ sein, wenn es eine Bitte um Misserfolg oder gar Zerstörung eines Gegners enthält. Ein solches negatives Gebet erscheint gerechtfertigt, wenn der Betende um Vergeltung bittet (wie etwa Chryses am Anfang der *Ilias*, **1**), oder eine Gefahr abzuwehren sucht (wie etwa Theano, die zu Athena betet, sie möge die Lanze des Diomedes zerbrechen und ihn selbst zu Fall bringen, damit er den Trojanern keinen weiteren Schaden zufügen könne, **2**).

Aus der Vorstellung, dass die Götter es nicht zulassen, dass eine Ungerechtigkeit oder gar eine Freveltat ungestraft bleibt, ist eine besondere Art von Gebet entstanden, das als Rachegebet oder (positiv ausgedrückt) als Gebet um Gerechtigkeit bezeichnet werden kann (Versnel 4, 68–81). Dabei werden die Götter als Richter oder Vollstrecker eines Urteils angesprochen, indem der Betende von ihnen verlangt, dass sie einen aus seiner Sicht ungerecht handelnden Gegner bestrafen. Damit befinden wir uns im Grenzgebiet zwischen Religion und Magie; denn der Unterschied solcher Gebete zu Defixionen liegt meist nur in den verwendeten Formeln (Versnel 4, 64–68). Bezeichnenderweise enthalten die Gebete um Gerechtigkeit keinerlei Hinweise auf magische Handlungen. Andererseits sind die Defixionen (vor allem die späteren) teilweise als Gebete an die Mächte der Unterwelt formuliert. Ein frühes Beispiel ist die Fluchtafel einer verlassenen Frau aus Pella (**26**), deren Text sowohl inhaltlich als auch formal eindeutig in zwei Teile zerfällt: eine Defixio gegen die Ehe einer Rivalin namens Thetima und anschliessend ein Bittgebet der fluchenden Frau zu den δαίμονες (den Mächten der Unterwelt), sie mögen Thetima zerstören, sie selbst aber retten (Voutiras 35–67). Als echtes Gebet um Gerechtigkeit kann die auf Papyrus geschriebene Hikesie der Artemisia an Oserapis aus dem Sarapieion von Memphis bezeichnet werden (**33**; s. Versnel 4, 68 f.; Voutiras 51 f.). Dieser Text hat mit Magie nichts zu tun; er ist als Anklage gegen einen Mann formuliert, der Artemisia und ihre Kinder verlassen und ihre Habe weggenommen hat. Die Anklageschrift, zugleich als Bittstellung (ἱκετηρίη) bezeichnet, wird dem Gotte in seinem Heiligtum wie vor einem Gericht eingereicht, damit dieser über die Sache urteile (δίκην δικά[σαι]).

Es gibt aber Fälle, bei denen zunächst die Entscheidung schwerfällt, ob sie als Gebete oder als Defixionen zu klassifizieren sind (Versnel 4, 64–75). Dazu gehören unter anderem eine Reihe von beschrifteten Täfelchen aus dem Demeterheiligtum von Knidos (*IKnidos* Nr. 147–159), welche Bitten von Frauen an die Göttin enthalten, mit denen die Bestrafung einer Straftat (z.B. eines Diebstahls) verlangt wird. Falls der (in der Regel unbekannte) Täter eine Wiedergutmachung verweigert, soll Demeter ihn bestrafen. Das Verb, das zur Bezeichnung der Anzeige an die Göttin verwendet wird, ist «weihen» (ἀνιεροῖ τῆι Δήμητρι), was wohl als «Anzeige vor Demeter» zu verstehen ist. Es ist also wahrscheinlich, dass diese Täfelchen

nicht wie Defixionen unter die Erde kamen, sondern im Heiligtum aufgestellt wurden, wie bereits der erste Herausgeber, Ch. Newton, vermutet hatte (dazu Versnel 80 f. mit Lit.); sie wurden also wahrscheinlich sowohl von den Frauen, die sie verfassten oder veranlassten, als auch vom Heiligtumspersonal als Bittschriften angesehen. In den Täfelchen von Knidos wird häufig verlangt, dass der angezeigte Täter seine Tat zugebe und bereue. Darin drückt sich die Vorstellung aus, dass die Vergebung einer Sünde die Beichte mit einschliesst. Die Beichte ist eine besondere Form der religiösen Rede, die vom Gebet weitgehend unabhängig ist (Steinleitner, F., *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike: ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit* [1913]). Dennoch erscheint es sinnvoll, in diesem Zusammenhang auf eine Reihe von kaiserzeitlichen Beichtinschriften aus Kleinasien hinzuweisen (s. zuletzt Petzl, G., «Die Beichtinschriften Westkleinasiens», *EpAnat* 22 [1994] 1–174; Chaniotis, A., «'Tempeljustiz' im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Beichtinschriften Lydiens und Phrygiens», in Thür, G./Velissaropoulos-Karakostas, J. (Hsg.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Korfu* [1997] 353–384), die einen ähnlichen Hintergrund wie die Gebete um Gerechtigkeit, insbesondere die Täfelchen von Knidos, haben (Versnel 4, 75–79). In diesen Inschriften wird die Bestrafung von Freveln beschrieben; es handelt sich um Weihungen der Sünder selbst, die auf diese Weise die Macht der Gottheit verkünden. Darin kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass die Götter ungerechte oder pietätlose Taten bestrafen.

VI. Nichtreligiöse Einstellungen zum Gebet

A. Gebetsparodie

Eine wichtige Quelle für das Verständnis der antiken Gebete, sowohl in ihrer Form als auch in ihrer Funktion, sind Parodien, die vor allem in Komödien vorkommen (Kleinknecht 1–9). Die erhaltenen Komödien des Aristophanes liefern die meisten Beispiele von Gebetsparodien. Manchmal wird nicht ein Gebet allein parodiert, sondern der gesamte Zusammenhang, in den es eingebettet ist. So kann diese Art der Parodie zur Verspottung von Personen, literarischen Werken oder sogar von religiösen und philosophischen Vorstellungen dienen (Horn, W., *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes* [1970] 38–42). Insgesamt lässt sich sagen, dass die Gebetsparodien formal Nachahmungen von echten Gebeten sind, die in komischen Szenen vorkommen, welche kultische Handlungen auf scherzhafte Weise darstellen bzw. verspotten. Die Frage, ob dabei reelle kultische Gebete als Vorlagen dienten, oder bloss der hymnische Stil parodiert wurde (Pulleyn 32), lässt sich demnach vorwiegend zugunsten der ersten Alternative beantworten. Daher ist die Parodie des Gebets «als komischer Widerstreit zwischen genosgebundener, sakraler Form und einem ungemässen, profanen Inhalt oder unpassender Situation» zu verstehen (Kleinknecht 3). Hierin liegt hauptsächlich ihre komische Wirkung.

Die Beziehung der Gebetsparodie zum reellen Gebet lässt sich nur durch Einzelinterpretationen erschliessen. Denn es ist wichtig festzustellen, «ob die komische Wirkung um ihrer selbst willen hervorgerufen (komische Parodie) oder nur Mittel zu höherem Sinn und Zweck ist (kritische Parodie), sodann ob das Gebet mehr nur als literarisches oder als ausgesprochen religiöses Phänomen parodiert wird» (Kleinknecht 6). Unter letzterem Aspekt können die Gebetsparodien der attischen (vor allem der aristophanischen) Komödie für die Kultur- und Religionsgeschichte wichtig sein, indem sie uns kultische Zusammenhänge vor Augen führen, die sonst in der antiken Literatur entweder gar nicht oder nur andeutungsweise beschrieben werden. Auf diese Weise wird uns eine Reihe sowohl ritueller und öffentlicher (z.B. das Gebet des Sokrates zu den Wolken, Aristoph. *Nub.* 263–274; das Gebet des Priesters beim Opfer zur Gründung der neuen Stadt Wolkenkuckucksheim, Aristoph. *Av.* 863–903) als auch intimer und privater Gebete (z.B. das Gebet des Wursthändlers zu seinen eigenen Göttern, das seine Schamlosigkeit bezeugt, Aristoph. *Equ.* 634–638; das Gebet des Philokleon zu seinem Nachbar, dem Heros Lykos, Aristoph. *Vesp.* 389–394) in komisch entstellter, aber dennoch wahrheitsnaher Form vor Augen geführt (dazu Kleinknecht 60–66). Neben den Beispielen, in denen das Gebet in seiner kultischen Ausprägung parodiert ist (z.B. das Opfergebet an Eirene, Aristoph. *Pax* 974–1014), finden sich auch Parodien des sakralen Hymnenstils (Kleinknecht 87–103) sowie komische Nachahmungen feierlicher Götteranrufungen, wie das Musengebet vor dem Dichteragon in Aristoph. *Ran.* 875–884, und die anschliessenden kurzen Gebete des Aischylos an Demeter und des Euripides an Aither (Kleinknecht 104–110). Besonders eindrucksvoll ist die Parodie der feierlichen Eingangsgebete bei einer Volksversammlung in den *Thesmophoriazousai* (**16**), die uns sonst nicht so vollständig (einschliesslich der Exsekrationsformel gegen erklärte Staatsfeinde) überliefert sind (dazu Kleinknecht 33–37).

Gebetsparodien finden sich in der späteren Zeit auch in anderen literarischen Gattungen: im Mimus (ein Beispiel im Charition-Mimus, *POxy* 413, 7 f.; Kleinknecht 135 f.; Wiemken, H., *Der griechische Mimus* [1972] 50. 60 mit Anm. 9) und in der satirischen Prosa des Lukian, die in der Tradition der Komödie steht (Kleinknecht 137–157). Lukians Gebetsparodien sind meist feine literarische Spiele ohne direkte Beziehung zum Kult. Dennoch sind seine Schriften für das Verständnis des religiösen Gefühls nicht nur der kaiserzeitlichen Griechen von Bedeutung, da er durch seine ironische Kritik

die manchmal törichten Gebete der Menschen und darüber hinaus die dahinter stehende Vorstellung von einem direkten Verkehr mit den Göttern lächerlich erscheinen lässt (Lukian. *Icar.* 24–26; dazu Kleinknecht 141 f.).

B. Moralische und philosophische Ansichten zum Gebet

Schon sehr früh werden in der griechischen Literatur Zweifel an der Wirkung des Gebets ausgedrückt, die mit der Vorstellung verbunden sind, dass die Pläne und die Absichten der Götter den Menschen unbekannt sind. Deshalb versucht man, die Grundlagen des Gebetswesens nach ethischen und rechtlichen Kriterien zu bestimmen. Wir haben bereits gesehen (oben **I.B**), dass das Substantiv εὐχή ursprünglich einen berechtigten Anspruch bedeutet. Hier setzt aber bereits die Kritik gegen die Götter ein, denn sie reagieren oft auf eine Weise, die mit den allgemein akzeptierten Vorstellungen von Moral und Recht anscheinend nicht vereinbar ist. So beklagt sich Menelaos bei Zeus, er erweise seine Gunst den Troern, «diesen gewalttätigen Männern, deren Ungestüm immer vermessen ist» (Hom. *Il.* 13, 631–635; Pulleyn 196 f. bemerkt zu Recht, dass die Rede des Menelaos kein eigentliches Gebet enthält). Auch Agamemnon wirft Zeus vor, er verstosse gegen das Prinzip der Dankbarkeit (χάρις), wenn er sein Gebet nicht erhöre; denn er sei niemals am Altar des Gottes vorbeigegangen, ohne ihm ein Opfer darzubringen (Hom. *Il.* 8, 236–244). In den *Theognidea* wird sogar Zeus direkt angeklagt, er zeige sich ungerecht: «Wie denn wagt es dein Geist, Kronide, frevelnde Männer und den Gerechten genau gleich zu behandeln, o Zeus?» (Thgn. 1, 373–382; Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* [1969³] 356; Pulleyn 198 f.). Diese Art der Götterkritik findet sich auch sonst in der Literatur der klassischen Zeit, insbesondere in der Tragödie. Von besonderem Interesse sind in dieser Hinsicht die erhaltenen Tragödien des Euripides, vor allem die späteren, in denen die Gebete komplizierter und ausführlicher werden, weil die Menschen den Göttern näher treten, sie weniger als fernstehende Mächte denn als mächtige Personen, die auf ihr Schicksal Einfluss nehmen, betrachten und dementsprechend zu überreden suchen. Die Inkonsequenz und die moralische Fragwürdigkeit des göttlichen Handelns wird daher eher hingenommen als kritisiert. Die Götter zeigen sich ihrerseits zunehmend bereit, auf die Wünsche der Menschen einzugehen, auch wenn sie am Ende *ex machina* erscheinen müssen, um ihren Willen durchzusetzen (Langholf 110–122; Jouan 66–72, bes. 70–72).

Die besonders in der tragischen Dichtung reflektierte, für das Gebetswesen wichtige moralische Problematik über die Natur der Götter und ihre Wirkung auf das Schicksal der Menschen (z.B. Aischyl. *Ag.* 160–175; bei Euripides spielt diese Problematik eine wichtige Rolle: **15**; dazu Chapot/Laurot 131–133 G63 mit Lit.; im Zentrum dieser Überlegungen steht natürlich die Figur des Zeus: Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus* [1983²]) setzt bereits im 6. Jh. v. Chr. ein. Heraklit kritisiert mit aller Schärfe diejenigen, die zu den Götterbildern beten, ohne zu ahnen, was Götter und Heroen in Wahrheit sind (*VS* 22 B 5. 128; dazu Fränkel a.O. 451; Pulleyn 210; vgl. oben **II.B**). Gebete, welche Macht und Aufrichtigkeit der Götter in Zweifel ziehen, finden sich sowohl in der archaischen Dichtung als auch in der Tragödie (Labarbe, J., «La prière 'contestataire' dans la poésie grecque», in Limet/Ries 137–148). Die griechischen Denker, angefangen mit Xenophanes (West, *IEG* II *fr.* B 1, 13–16; dazu Pulleyn 209 f.), haben sich wiederholt mit dem Thema befasst, wie man beten soll (Meijer 232–245). Damit sind die Fragen verbunden, was Frömmigkeit ist und wie man beten und opfern soll (Meijer 245–259). Überhaupt richtet sich die philosophische Kritik der Antike häufig gegen Glauben, Sitten und Bräuche des einfachen Volkes, die als naïv oder abergäubisch erscheinen. Die intensive Beschäftigung mit dem Problem der wahren Natur der Götter im 5. und 4. Jh. v. Chr. führte andererseits zu der Frage, «inwiefern das Gebet zu einem philosophisch geläuterten Gottesbild passt» (Graf, F., *NPauly* II 833 *s.v.* «Gebet»), mit der sich Aristoteles in seinem verlorenen Buch «Über das Gebet» (περὶ εὐχῆς) auseinandergesetzt zu haben scheint (Aristot. *fr.* 49 Rose; vgl. Esser 28).

Ein weiterer Punkt, in dem moralische und philosophische Ansichten die Praxis des Betens beeinflusst zu haben scheinen, ist die vor allem in rituellen Gebeten übliche Formel, die Götter mögen Gutes bewirken. Es war durchaus üblich, vor allem anlässlich von Kulthandlungen oder wenn man ein Heiligtum betrat, von den Göttern mit einer allgemeinen Formulierung Gutes zu erbitten, ohne dabei einen konkreten Wunsch zu äussern (διδόναι τἀγαθά: Aristoph. *Eccl.* 781). Auch Pythagoras (Diod. 10, 9, 7–8) und Sokrates (Xen. *mem.* 1, 3, 2) sollen auf diese Weise gebetet haben. Da nur die Götter wissen, was gut ist, kann sich der Betende mit dieser Formel einerseits schützen (Plat. *nom.* 801a) und andererseits seine gute Absicht deutlich machen (Versnel 3, 25; Voutiras, E., «'Επιτέλεια», in Christidis, A.-Ph./Jordan, D. R. [Hsg.], *Γλώσσα και μαγεία. Κείμενα από την αρχαιότητα* [1997] 98–101). Dass man sich mit dieser Formel auf die Götter verliess, zeigt u.a. die Erzählung über die Brüder Kleobis und Biton aus Argos, die den Wagen ihrer Mutter zum Heiligtum der Hera zogen (Hdt. 1, 31). Die dankbare Mutter, vor der Statue der Göttin stehend, erbat für ihre Kinder das beste Los, welches einem Menschen zuteil werden könne (δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι). Daraufhin liess Hera die beiden Brüder auf der Höhe ihres Glücks und der allgemeinen Anerkennung sterben. Die Formel διδόναι τἀγαθά unterscheidet ausserdem die kultischen Gebete (εὐχαί) von den Verwünschungen (ἀραί) (vgl. oben **V.B**). Bezeichnend in dieser Hin-

sicht ist die Antwort jener athenischen Priesterin, die sich als einzige weigerte, die von der Volksversammlung gegen Alkibiades beschlossenen Verwünschungen vorzutragen, mit der Bemerkung, sie sei als Priesterin für Gebete, nicht für Verwünschungen zuständig (Plut. *Alc.* 22, 5: φάσκουσαν εὐχῶν οὐ καταρῶν ἱέρειαν γεγονέναι). Die Frage, wie die Gebete zu den Göttern formuliert sein müssen, wird in [Plat.] *Alk. 2* ausführlich diskutiert (s. bes. 142e–143a und 148b–149e; Magris, A., *GrazBeitr* 18 [1992] 50–55; Pulleyn 211 f.).

Platon befasst sich in seinen Dialogen wiederholt mit der grundsätzlichen Frage der Beziehungen zwischen Mensch und Gott. In diesem Zusammenhang spielt das Gebet eine wichtige Rolle (Jackson; Motte, A., «La prière du philosophe chez Platon», in Limet/Ries 173–204). In *Euthyphr.* 14c–15a bemerkt Sokrates ironisch, die gängige Ansicht, das Gebet sei ein Mittel, von den Göttern etwas zu verlangen, mache aus der Götterverehrung einen Geschäftsverkehr (ἐμπορικὴ τέχνη). Weiter vertieft wird dieser Gedanke in *pol.* 364b–c, wo die Frage aufgeworfen wird, ob die Götter durch sakrale oder magische Worte und Akte dazu überredet werden können, ungerechte Wünsche zu erfüllen (Voutiras 123–127). Dennoch verwirft Platon die traditionellen religiösen Praktiken nicht (Motte a.O.). Die Tatsache, dass die Menschen sich in jeder Not spontan an die Götter wenden, sieht er als Beweis für ihre Existenz, wodurch die Argumente derjenigen, die daran zweifeln, entkräftet werden (**20**). In seinem Spätwerk empfiehlt er, zu den olympischen und zu den unterirdischen Göttern, sowie zu den Schutzgottheiten des Staates und zu vermittelnden Mächten wie Dämonen und Heroen zu beten und ihnen Opfer darzubringen, insofern diese Kultakte den Verkehr der Menschen mit den Göttern fördern. In diesem Zusammenhang wird auch dem Bittgebet ein Platz eingeräumt (Plat. *nom.* 716d–717c; dazu Meijer 240–245). Besonders klar kommt diese Einstellung in dem Gebet des Sokrates zu Pan und den Nymphen am Schluss des *Phaidros* zum Ausdruck (**18**). Hier wird das pflichtmässige Bittgebet zu den Gottheiten des bescheidenen ländlichen Heiligtums, in dem das Gespräch stattgefunden hat, zu einem Streben nach geistiger und moralischer Vollkommenheit kunstvoll umgewandelt (v. Fritz 35; Jackson 27–30; ausführlich Gaiser, K., «Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des 'Phaidros'», *RhM* 132 [1989] 105–140; zustimmend Reale, G., *Platone, Fedro* [1998] 272–275).

Nachdem Platon das Ziel des Gebetes als Verkehr mit den Göttern bezeichnet und die philosophische Überlegung als Versuch des Menschen dargestellt hatte, möglichst gerecht zu sein, um auf diese Weise sich dem Gott zu nähern, ja ihm gleich zu werden (ὁμοίωσις θεῷ: Plat. *Tht.* 176a–c; dazu Meijer 247 f.), konnte an die Stelle des traditionellen Gebetes die Kontemplation des göttlichen Wesens treten. Diesen Schritt haben aber erst die späteren Platoniker vollzogen (Esser 26–28).

Die Identifikation von Gotteserkenntnis und Gottesverehrung haben die stoischen Philosophen bereits im 3. Jh. v. Chr. vollzogen, wie der Zeushymnus des Kleanthes erkennen lässt (Powell, *Coll. Alex.* 227–229; Hopkinson, N., *A Hellenistic Anthology* [1987] 27–29; Chapot/Laurot 181–183 G80). Deshalb ist das Gebet bei den Stoikern ein inneres Ausstrecken der Seele nach Gott (Esser 28 f.; Beispiele bei Chapot/Laurot 185–188 G82–84); der Mensch unterstellt sich dabei völlig dem göttlichen Willen (Epikt. 4, 10, 14–16; dazu Chapot/ Laurot 187 f. G84). Auf dieser Vorstellung aufbauend entwickelt Plotin im 3. Jh. n. Chr. ein neues Konzept vom Gebet (Plot. 5, 1, 6). Danach ist Beten ein Mittel, wodurch sich der Mensch vom Materiellen lösen und zu Gott hinwenden soll (Esser 24–26; van der Horst 11 f.). «Der rationale Aspekt des Gebets ist hier zugunsten des religiös-mystischen in den Hintergrund getreten» (Esser 26). Diese Einstellung zum Gebet kommt der christlichen nahe und hat diese wahrscheinlich beeinflusst, auch wenn Plotin ein Gegner der Christen war.

KATALOG

LITERARISCHE QUELLEN

1. Hom. *Il.* 1, 35–43. – «Und betete (ἠρᾶτο) dann viel, als er abseits war, der Alte, / Zu Apollon, dem Herrn, den geboren hatte die schönhaarige Leto: / 'Höre mich, Silberbogner! der du schützend um Chryse wandelst / Und um Killa, die hochheilige, und über Tenedos mit Kraft gebietest, / Smintheus! wenn ich dir je den lieblichen Tempel überdacht habe, / Oder wenn ich dir jemals verbrannte fette Schenkel / Von Stieren oder Ziegen, so erfülle mir dies Begehren: / Büssen sollen die Danaer meine Tränen mit deinen Geschossen!' / So sprach er und betete (ὣς ἔφατ' εὐχόμενος), und ihn hörte Phoibos Apollon.» (Übers. W. Schadewaldt).

2. Hom. *Il.* 6, 297–311. – «Als sie aber auf der oberen Burg zum Tempel der Athene gelangten, / Öffnete ihnen die Türen die schönwangige Theano, / Des Kisses Tochter, die Gattin Antenors, des Pferdebändigers / Diese hatten die Troer bestellt als Priesterin der Athenaia / Und mit dem Opferruf erhoben sie alle die Hände zu Athene. / Sie aber nahm das Gewand, die schönwangige Theano, / Legte es auf die Knie Athenaias, der schönhaarigen, / Und betete flehend (εὐχομένη δ' ἠρᾶτο) zur Tochter des Zeus, des grossen: / 'Herrin Athenaia! Stadtschirmerin! Hehre unter den Göttinnen! / Zerbrich dem Diomedes die Lanze und gib, dass auch er selber / Vornüber niederstürze vor den Skäischen Toren! / Dass wir dir zwei und zehn Rinder gleich jetzt im Tempel opfern, / Jährige, die noch nicht den Stachel gespürt, ob du dich erbarmst / Der Stadt und der Frauen der Troer und kleinen Kinder.' / So sprach sie betend, doch weigerte es Pallas Athene.» (Übers. W. Schadewaldt).

3. Hom. *Il.* 7, 177–180. – «Und die Männer beteten (ἠρήσαντο) und hielten zu den Göttern die Hände empor. / Und so redete manch einer, aufblickend zum breiten Himmel: / 'Zeus Vater! lass es den Aias erlosen oder den Sohn des Tydeus, / Oder auch ihn selbst, den König der goldreichen Mykene.'» (Übers. W. Schadewaldt).

4. Hom. *Il.* 9, 171–174. – «'Doch bringt Wasser für die Hände und gebietet, dass man schweige (εὐφημῆσαί τε κέλεσθε), / Dass wir zu Zeus, dem Kroniden, beten (ἀρησόμεθα), ob er sich erbarme.' / So sprach er (Nestor), und ihnen allen gefiel das Wort, das er gesprochen. /Alsbald gossen Herolde ihnen Wasser über die Hände, / Und Jünglinge füllten die Mischkrüge bis zum Rand mit dem Trank / Und teilten allen zu, vorher spendend (ἐπαρξάμενοι) aus den Bechern.» (Übers. W. Schadewaldt).

5. Hom. *Il.* 16, 513–531. – «Und er (Glaukos) betete und sprach zu dem Ferntreffer Apollon: / 'Höre, Herr! der du irgendwo in Lykiens fettem Gau / Oder in Troja bist – doch du vermagst überall zu hören / Einen Mann, der bekümmert ist, so wie mich jetzt Kummer ankommt. / Denn ich habe diese Wunde, die schwere, und rings ist mir der Arm / Von scharfen Schmerzen durchbohrt, und nicht kann das Blut mir / Trocknen, und beschwert wird mir davon die Schulter. / Die Lanze kann ich nicht sicher halten und auch nicht hingehen / Und mit den Feinden kämpfen. Und der Mann, der beste, ist umgekommen: / Sarpedon, des Zeus Sohn, und der hilft nicht einmal dem eigenen Sohn! / Aber du, Herr! heile mir diese schwere Wunde! / Und stille die Schmerzen und gib Stärke, dass ich den Gefährten / Zurufe, den Lykiern, und sie zu kämpfen antreibe, / Und auch selbst um den Toten, den hingestorbenen, kämpfe.' / So sprach er und betete, und ihn hörte Phoibos Apollon. / Sofort liess er aufhören die Schmerzen, und an der leidigen Wunde / Trocknete er das Blut, das schwarze, und warf ihm Kraft in den Mut. / Und Glaukos erkannte es in seinem Sinn und freute sich, / Dass ihn schnell erhörte der grosse Gott, als er betete. / Zuerst nun trieb er an der Lykier führende Männer, / Überall zu ihnen tretend, dass sie um Sarpedon kämpften.» (Übers. W. Schadewaldt).

6. Hom. *Il.* 24, 299–321. – «Da antwortete und sagte zu ihr Priamos, der gottgleiche: / 'Frau! nicht will ich dir, wenn du dies verlangst, widerstreben. / Denn gut ist es, zu Zeus die Hände zu erheben, ob er sich erbarme.' / Sprach es, und die dienende Schaffnerin trieb der Alte, / Ihm Wasser über die Hände zu giessen, lauteres; und es trat zu ihm / Die Dienerin, ein Handwasserbecken und eine Kanne in den Händen haltend / Und als er sich gewaschen hatte, nahm er den Becher von seiner Gattin, / Betete dann, in die Mitte der Umzäunung getreten, und spendete den Wein, / Zum Himmel aufblickend, und begann und sagte das Wort: / 'Zeus, Vater! der du vom Ida herrschst, Ruhmvollster! Grösster! / Gib, dass ich zu Achilleus komme als Freund und erbarmenswürdig! / Und sende mir einen Vogel, den schnellen Boten, der dir selbst / Der liebste ist von den Vögeln und dessen Kraft die grösste ist, / Zur Rechten, dass, wenn ich selbst ihn mit Augen wahrgenommen, / Ich darauf vertrauend zu den Schiffen gehe der rossschnellen Danaer!' / So sprach er und betete, und ihn hörte der ratsinnende Zeus. / Und sogleich schickte er einen Adler, den gültigsten unter den Vögeln, / Den dunklen Jäger, den sie auch den Gefleckten nennen. / Und so breit die Tür eines hoch überdachten Gemachs gefügt ist / Von einem reichen Mann, gut mit Riegeln versehen: / So breit waren beiderseits seine Flügel, und er erschien ihnen / Zur Rechten fliegend über die Stadt. Doch sie, wie sie es sahen, / Freuten sich, und allen wurde im Innern der Mut erwärmt.» (Übers. W. Schadewaldt).

7. Hom. *Od.* 2, 260–266. – «Doch Telemachos ging weit weg zum Ufer des Meeres, / Wusch die Hände im grauen Meer und fleht' zu Athene (εὔχετ' Ἀθήνῃ): / 'Höre mich, Gottheit, die gestern zu unserem Hause gekommen / Und mir befohlen zu Schiff das dunstige Meer zu befahren, / Ob ich von Heimkehr wohl des Vaters, der lange schon fort ist, / Etwas erführe. Das alles verhindern nun die Achäer, / Doch am meisten die Freier in übermütiger Bosheit.'» (Übers. R. Hampe).

8. Hom. *Od.* 5, 445–450. – «'Höre, Herr, wer du auch bist, zu dir, dem sehnlich Erflehten (κλῦθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσί· πολύλλιστον δέ σ' ἱκάνω), / Komme ich aus dem Meer, vor Poseidons Drohungen fliehend; / Ehrwürdig ist doch auch der Mann den unsterblichen Göttern, / Welcher Schutz erflehend umherirrt, so wie auch ich nun / Zu deiner Strömung und deinen Knien komme, der vieles / Durchstand. Erbarme dich, Herr; schutzflehend nenne ich auch mich.'» (Übers. R. Hampe).

9. Hes. *erg.* 465–469. – «Erst ein Gebet an die reine Demeter und Zeus in der Erde, / Dass die geheiligte Frucht der Demeter schwer sei vor Reife, / Eh du mit Pflügen beginnst und sobald du das Ende des Pflugsterz' / Nimmst in die Hand und triffst mit der Peitsche den Nacken der Rinder, / Die an den Riemen den Holzpflock anziehen.» (Übers. L. u. K. Hallof).

10. Sappho *fr.*1. – «Du, auf buntem Thron, Aphrodite, Göttin, / Kind des Zeus, du, Spinnerin kluger Listen, / bitte (λίσσομαί σε), schlag mich nicht mit Verdruss und Mühsal, / mächtige Herrin, // sondern komm hierher, wenn du wirklich früher / schon mich flehen hörtest von andern, fernen / Orten, schleunig anschirren liessest und auf / goldenem Wagen // mich vom Haus des Vaters besuchtest; eilig / zogen schmucke Sperlinge über dunkle / Länder dich mit wirbelnden Flügeln, erdwärts / quer durch den Äther, // gleich ans Ziel. Du, Selige, aber stelltest, / Lächeln auf unsterblichem Antlitz, Fragen – / was mir zugestossen, warum schon wieder / flehend ich riefe, // was ich sehnlichst wünschte aus ruhlos heissem / Herzen: 'Wen soll Peitho in Liebe wieder / jäh entbrennen lassen zu dir, wer, Sappho, / tut dir ein Unrecht? // Flüchtet sie: Nun, nachlaufen

wird sie bald dir – / schlägt sie Gaben aus: Nun, sie selbst wird geben – / liebt sie nicht: So wird sie in Kürze, wider / Willen auch, lieben!' // Komm zu mir auch heute, befreie mich von / schwerer Sorge, und was ich an Wünschen innig / hege, das erfülle mir, steh im Kampf mir / selber zur Seite!» (Übers. D. Ebener).

11. Anakr., Page, *PMG fr.* 357. – «Herr, dem Eros, der junge Stier, / dunkeläugiger Nymphen Schwarm / und die strahlende Kypris / scherzend folgen, der weithin auf / hohen Bergen dahin du schweifst, / herzlich bitte ich dich: O komm, / komm zu uns und erhöre mein / heisses Flehen in Gnade! (σὺ δ' εὐμενὴς ἔλθ' ἡμῖν, κεχαρισμένης δ' εὐχωλῆς ἐπακούειν) / Dem Kleobulos rate gut, / lass, Dionysos, innig ihn / meine Liebe erwidern!» (Übers. D. Ebener).

12. Pind. *O.* 1, 71–85. – «Er ging nah an das graue Meer allein in der Nacht / und rief den tieftosenden / Herrn des Dreizacks. Der erschien / ihm vor dem Fuss nah. / Und er sprach zu ihm: 'Wenn die wonnigen Gaben Kyprias, irgend, Poseidon, zur / Freude / sind, wohlan, hemme Oinomaos' eherne Lanze / und bringe mich auf dem schnellsten Gefährt / nach Elis und vereine mich mit dem Sieg. / Denn schon dreizehn Männer hat er gemordet, / die warben, und schiebt so die Hochzeit / der Tochter auf. Die grosse Gefahr bekommt keinen feigen Mann, / und welchen zu sterben bestimmt ist, wozu sollte einer ein ruhmloses / Alter, im Dunkel sitzend, zwecklos verbrüten, / alles Schönen bar? Ich will diesen Kampf / bestehen. Doch du wollest gutes Vollbringen geben!' / So sprach er, und an keine vergeblichen Worte hatte er gefasst. / Ihn machte herrlich der Gott / und gab ihm einen goldenen Wagen und Rosse mit nie ermüdenden Flügeln.» (Übers. F. Dornseiff).

13. Aischyl. *Choeph.* 84–101. – «(Elektra:) Ihr Mägde, wie in unserm Haus ihr willig schafft, / wie ihr auf diesem Bittgang mir Geleiter wart (τῆσδε προστροπῆς ἐμοὶ πομποί), / so ratet mir auch hierin: welchen Segenswunsch / sag' ich dazu, wenn ich die Spenden auf das Grab / ausschütte? womit sprech' ich meinen Vater an? (πῶς κατεύξωμαι πατρί;) / Sag' ich 'Dem treuen Gatten schickt das treue Weib / dies Opfer' – das die Mutter schickt? Das wag' ich nicht / und finde keine Worte: denn es ist das Grab / des Vaters, dem die Totenspende rinnen soll. / Darf ich die Formel brauchen, die die Sitte heischt / 'Mit gleichem mög' er denen, die den Grabesschmuck / gesandt, vergelten' – mit dem gleichen, Weh für Weh? / Ist's besser ganz zu schweigen? Schmählich war sein Tod, / so schütt' ich schmählich ihm die Spenden in den Staub, / werf' hinter mich die Schalen, abgewandten Blicks, / und gehe – Schmutzgewässer, das Besudelung / von einem Haus gewaschen, giesst man also weg.» (Übers. U. von Wilamowitz-Moellendorff).

14. Aischyl. *Choeph.* 246–263. – «(Orestes:) Zeus, schaue du auf unser Schicksal nieder, Zeus, / schau auf des Adlers vaterlose Brut herab, / der in der argen Schlange Ringelknoten starb, / und die verwaisten hungern bitterlich, zu schwach / ins Nest zu tragen was des Vaters Jagd gewann. / So stehn wir jetzo vor dir, beide vaterlos, / verstossen gleichermassen aus dem Elternhaus, / ich und Elektra. Lässt du uns zu Grunde gehn, / die Kinder des der reich mit Opfern dich geehrt, / wo bietet dir ein gleiches milde Fürstenhand? / Wie dir, den Menschen deinen Willen kund zu tun, / der Bote fehlen würde mit des Aares Brut, / so wird dir ganz vertrocknet dieser Herrscherstamm / an deinem Feste keine Hekatomben weihn. / Erbarme dich, du richtest leichter Hand das Haus / aus dem Zusammenbruche wieder hoch empor.» (Übers. U. von Wilamowitz-Moellendorff).

15. Eur. *Troad.* 884–889. – «(Hekabe:) Der du die Erde trägst, der du auf Erden thronst, / wer du auch seist, den zu bestimmen uns so schwer, / Zeus, ob Naturgewalt, ob Menschengeist, dich bete / ich an (προσηυξάμην σε). Denn alles Irdische geleitest du, / auf stillem Wege wandelnd, in gerechter Weise. / (Menelaos:) Was? Unerhört, wie zu den Göttern du gebetet!» (Übers. D. Ebener).

16. Aristoph. *Thesm.* 295–371. – «(Kritylla:) Stille Andacht! (εὐφημία ἔστω) / Stille Andacht! / Betet zu den Thesmophoren, / Zu Demeter und Persephone, / Zu Plutos, zu Kalligeneia / Und zur Jugendernährerin Erde / Und zu Hermes und den Charitinnen, / Dass sie unsre Versammlung und Zusammenkunft / Aufs beste leiten und lenken, / Zum Segen dem Volk der Athener, / Zum Glück uns selber, den Frauen! / Und die das Beste tut und redet / Für das Volk der Athener / Und das Volk der Frauen, / Ihr gehöre der Preis! / Solches erflehet, und was euch selber frommt! (ταῦτ' εὔχεσθε, καὶ ὑμῖν αὐταῖς τἀγαθά) / Io, Paian! Io, Paian! Io, Paian! Freude sei mit uns! / (Chor der Frauen:) So gescheh es! Ja, wir beten fromm / Zu den Göttern, dass sie, unser Flehn / Erhörend, gnädig nahen! (λιτόμεθα ταῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς χαρίεντας ἐπιφανῆναι) / Zeus, du Erhabner! – Du, Herrscher auf Delos / Mit dem goldnen Saitenspiel, / Jungfrau, allgewaltige, blauäugige, du mit dem goldnen Speer, / Komm, Schutzgöttin der herrlichsten Stadt, erscheine! / Du, vielnamige, pirschende Jungfrau, / Tochter der goldumleuchteten Leto, / Du, Beherrscher des Meeres, Poseidon, / Wellenumrauschter, verlass / Die wogende Wohnung der Fische! / Seemädchen, auch ihr, von Nereus erzeugt! / Ihr gebirgdurchschweifenden Nymphen! – / Stimm, o goldne Lyra, / Jubelnd mit ein in unser / Flehn! Mit Glück nun beginnen / Lasst uns die heilige Sitzung, / Edle athenische Frauen! / (Kritylla:) Fleht zu den Göttern, den Olympiern und / Olympierinnen, zu den Pythiern und / Den Pythierinnen, zu den Deliern und / Den Delierinnen – und den andern Göttern! – / Wer Arges brütet wider unser Volk, / Die Weiber, oder unterhandelt mit / Den Persern oder mit Euripides, / Uns Fraun zum Schaden; wer auf Tyrannei, / Auf Rückkehr der Tyrannen sinnt, wer Frauen, / Die Kinder unterschieben, denunziert: / Wenn eine Magd den Buhlen, den sie einliess / Zur Frau, dem Mann verrät; wenn ausgeschickt / Sie falsche Botschaft heimbringt; wenn ein Buhler / Ein Weib belügt, nicht gibt, was er verspricht; / Wenn einen Buhler mit Präsenten lockt / Ein altes Weib; wenn, reichbeschenkt, die Dirne / Den Freund verrät; wenn Wirtin oder Wirt / Krug oder Nössel bis zum Strich nicht füllt – / Verderben über sie und ihre Sippschaft! / Uns andern allen aber mögen huldreich / Des Guten Fülle die Olympier spenden! / (Chor:) Wir flehen mit, dass solches / Der Stadt sie und dem Volke / Nach Wunsch erfüllen mögen. / Es siege, wer das Beste / Zu raten weiss! – Wer aber / Betrug verübt, die Eide verletzt, / Die von uns beschwornen, sich zum Gewinn, / Dem Volk zum Schaden, oder wer / Volksbeschlüss' und Gesetze sucht / Umzustürzen, verbrecherisch / Heimlichkeiten den Feinden des Volks / Verrät oder die Perser ins Land / Ruft zum Raub und zur Plünderung – / Frevler sind sie, Verräter der Stadt! / Allgewaltiger, / Erhör uns gnädig, Zeus, und lass / Zur Seit' uns alle Götter stehn, / Uns, sind wir gleich nur Weiber!» (Übers. L. Seeger, bearb. von J. Werner).

17. Hdt. 6, 61. – «Sie trug das Kind jeden Tag in das Heiligtum der Helena. Dieses steht in der sogenannten Therapne oberhalb des Phoibosheiligtums. Immer wenn die Amme das Kind dahin brachte, legte sie es vor das Götterbild und bestürmte die Göttin (ἐλίσσετο τὴν θεὸν), es von seiner Hässlichkeit zu erlösen. Da soll einmal der Amme beim Verlassen des Heiligtums eine Frau begegnet sein und sie gefragt haben, was sie im Arm trage. Sie erwiderte, sie hielte ein Kind. Da forderte die andere sie auf, es ihr zu zeigen. Das aber lehnte die Amme ab; die Eltern hätten ihr verboten, das Kind jemandem zu zeigen. Jene aber bestand durchaus auf ihre Forderung. Als die Amme merkte, dass der Frau doch viel daran lag, das Kind zu sehen, zeigte sie es ihr schliesslich. Da streichelte die Frau den Kopf des Kindes und sagte, diese Kleine werde noch einmal die schönste aller Frauen in Sparta sein. Von diesem Tag an änderte sich das Aussehen des Kindes.» (Übers. J. Feix).

18. Plat. *Phaidros* 279b–c. – «(Sokrates:) Ziemt es sich nicht, vor dem Aufbruch an die Götter hier ein Gebet zu richten? (Phaidros:) O ja. (Sokr.:) Lieber Pan, du, und alle ihr anderen Götter dieser Stätte, möchtet ihr mir verleihen, schön zu werden im Innern; und dass all mein äusserer Besitz den inneren Eigenschaften nicht widerstreite. Reich möge mir dünken, wer weise ist. An Goldes Last möge mir soviel zuteil werden, als nur eben der Verständige zu heben und zu tragen vermöchte. Bedürfen wir sonst einer Sache, mein Phaidros? Für mich ist damit ein volles Mass erbeten.» (Übers. C. Ritter).

19. Plat. *nom.* 700a. – «Damals zerfiel nämlich unsere Musik in bestimmte Gattungen und Formen; und eine Gattung des Gesangs waren die Gebete an die Götter (εὐχαὶ πρὸς θεούς), welche mit Namen Hymnen hiessen (ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο).» (Übers. O. Apelt).

20. Plat. *nom.* 887e. – «Da sehen sie denn auch ihre eigenen Eltern in heiligem Ernst für sie und für ihrer Kinder Heil bemüht und sind Zeugen davon, wie diese mit Gebet und Flehen den Göttern nahen (ὡς ὅτι μάλιστα οὖσιν θεοῖς εὐχαῖς προσδιαλεγομένους καὶ ἱκετείαις) ohne auch nur im geringsten an ihrem Dasein zu zweifeln, wie sie denn auch Zeugen davon sind, dass alle Hellenen und Barbaren in den mannigfachen Bedrängnissen des Lebens so gut wie in glücklichen Lebenslagen bei Auf- und Niedergang von Sonne und Mond sich in tiefer Andacht zu Boden werfen (προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις), nicht, als gebe es keine Götter, sondern in dem unerschütterlichen Glauben an ihr Dasein und ohne jede Spur eines Zweifels daran.» (Übers. O. Apelt).

21. Men. *Kolax fr.* 1 Sandbach (*fr.* 292 Kock). – «(Mageiros:) Spende. Gib her, du Gehilfe, die Eingeweide. Wohin schaust du? / Spende. Bring her du, Diener Sosias. Spende. Alles in Ordnung. / Den Olympischen Göttern wollen wir beten (εὐχώμεθα) / und den Göttinnen allen – nimm du, / inzwischen, die Zunge –, sie mögen uns heiles Leben / und Gesundheit gönnen sowie viele Güter; und die Güter, die wir jetzt schon haben, / uns alle geniessen lassen. Darum beten wir.»

22. Herodas *mim.* 4, 1–18. – «(Kynno:) Gruss dir, Asklepios, der du in Trikka waltest, / der du im lieben Kos, in Epidauros wohnst! / Gruss auch Koronis, deiner Mutter, und Apoll / samt Hygieia, die du bei der Rechten fasst, / und allen, denen hier Altäre heilig sind, / Panake und Epio und Iëso Gruss. / Euch, die ihr Laomedons Haus und Mauern / zerstörtet, Heiler ihr der schlimmen Übel, / Podaleirios und Machaon, Gruss euch beiden! / Und alle Götter, die am Herd hier wohnen / und Göttinnen, Paieon, Vater, nahet gnädig: / Hier diesen Hahn, den Herold meines Hofes, / den ich als Opfer bringe, nehmt als Zukost. / Wir können ja nicht aus dem vollen schöpfen, / sonst wär ein Rind wohl, eine feiste Sau / und nicht ein Hähnchen angemessner Dank / für Heilung meiner Leiden, welche du, o Herr, / mit milder Hand mir fortgenommen hast.» (Übers. K. u. U. Treu).

23. M. Aur. *in seipsum* 5, 7. – «Gebet der Athener (Εὐχὴ Ἀθηναίων): 'Regne, regne, lieber Zeus, / auf die Erde der Athener / und auf ihre Felder.' Man muss also nur auf diese einfache und freimütige Weise beten.»

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

24. Volksbeschluss aus Athen. – *IG* II/III² 112, 5–12. – 362/1 v. Chr. – «Periandros stellte den Antrag: Der Herold (κῆρυξ) soll umgehend zu Zeus Olympios und zu Athena Polias und zu Demeter und zu Kore und zu den zwölf Göttern und zu den

ehrwürdigen Göttinnen (den Erinyen) beten (εὔξασθαι), wenn der Beschluss über das Bündnis sich als vorteilhaft für das athenische Volk erweist, ein Opfer darzubringen und eine Prozession zu machen, sollte alles so werden, wie das Volk beschloss. Dafür soll man beten (τα[ῦ]τα μὲν ηὔχθ[αι]) ...»

25. Heiliges Gesetz aus Oropos. – *IG* VII 235, 25–29; *Syll.*^{3} 1004; *LSCG* 69, 25–29; Petrakos, V., *Οἱ ἐπιγραφὲς τοῦ 'Ωρωποῦ* (1997) 178–183 Nr. 277. – 387–377 v. Chr. – «Das Beten beim Opfer aber (κατεύχεσθαι δὲ τῶν ἱερῶν) und das Auflegen der Opfergaben auf dem Altar sind Aufgaben des Priesters, wenn er anwesend ist; sollte er nicht anwesend sein, so fallen sie dem Opfernden zu. Und anlässlich des Opfers soll jeder für sich selbst beten, bei öffentlichen Opfern aber der Priester (καὶ τεῖ θυσίει α/ὐτὸν ἑαυτοῦ κατεύχεσθαι ἕκαστον, τῶν δὲ δη/μορίων τὸν ἱερέα).»

26. (= III 6 g Fluch **90**) Gerollte Fluchtafel, Blei. Aus Pella. – Voutiras 8. – 2. Viertel 4. Jh. v. Chr. – «Des Dionysophon und der Thetima feierliche Ehe unterbinde ich mit geschriebenem Fluch, sowie die (Ehe) aller anderen Frauen, Witwen und Jungfrauen, vor allem aber der Thetima. Und ich hinterlege (meinen Fluch) dem Makron und den Daimones (den Seelen der Verstorbenen). Und wenn ich diese Tafel je ausgraben, entfalten und erneut lesen sollte, nur dann möge Dionysophon heiraten, vorher aber nicht. Denn er soll keine andere Frau nehmen ausser mich; ich allein möge mit Dionysophon zusammen alt werden und keine andere. Ich flehe euch an (ἱκέτις ὑμῶ<ν> γίνομαι): erbarmet euch der (Phila?), liebe Daimones; denn Verwandte oder Freunde habe ich keine und bin verlassen. (Diese Schrift?) sollt ihr aber bewahren mir zuliebe, damit das alles nicht stattfindet und die schreckliche Thetima ein jähes Ende findet. ...ich aber mag glücklich und selig werden...»

27. Orakelfrage aus Dodona. – Parke, *Oracles of Zeus* 263 Nr. 2. – «Zeus. Alles Gute. Du, Herr und Herrscher Zeus Naios, und du, Dione, und ihr Dodonäer, Diognetos Sohn des Diomedes aus Athen bittet und fleht euch an, sie mögen ihm und allen den seinen, die wohlgesinnt sind, und seiner Mutter Klearete gewähren...»

28. Volksbeschluss aus Milet. – *Milet* I 3, 144B. – «Nach Ratifizierung dieses Beschlusses soll der Herold (ἱεροκῆρυξ) in der Volksversammlung zu allen Göttern beten ([ἐπεύ]ξασθαι), dass beide Städte in Eintracht leben, indem sie die Freundschaft für immer bewahren, so dass das, was beschlossen wurde, ihnen zugute komme. Und alle Priester und Priesterinnen sollen die Heiligtümer (τὰ τεμένη) der Götter aufmachen und jeder soll dort spendend beten ([σπέν]δοντας ἐπεύχεσθαι) zu den Göttern, ...dass es den Milesiern gut gehe und dass die Freundschaft zwischen den beiden Städten für immer erhalten bleibe.»

29. Volksbeschluss aus Magnesia. – *IMagn* 98, 22–31. – «Und anlässlich der Bezeichnung des Stieres soll der Herold beten (κατευχέσθω ὁ ἱεροκῆρυξ) zusammen mit dem Priester und dem Stephanephoros und den Knaben und den Jungfrauen und den Polemarchen und den Hipparchen und den Verwaltern und dem Sekretär des Rates und dem Schreiber und dem Strategen für die Erhaltung sowohl der Stadt als auch des Landes (ὑπέρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας) und der Bürger und der Frauen und der Kinder und der anderen, die in der Stadt und im Land wohnen und für Frieden und Reichtum und Gedeihen des Korns und aller anderen Früchte und der Haustiere.»

30. *IG* II/III^{2} 4514. – Mitte 2. Jh. n. Chr. – (Versinschrift.) «Des Diophantos von Sphettos. // Also spreche ich, dein lieber Kultdiener (ζάκορος), / zu dir Asklepios, Sohn des Latoiden: / Wie soll ich denn dein goldenes Haus erreichen, / du ersehnter Seliger, du göttliche Gestalt, / – da ich die Füsse nicht habe, / womit ich früher ins Heiligtum kam – / wenn du es nicht grossmütig gestattest, / dass ich dich, meinen Gott, erblicke, / der du lieblicher bist als die Erde im Frühling? // Also bete ich Diophantos zu dir (τάδε σοὶ Διόφαντος ἐπεύχομαι): / Rette mich, du Seliger, du Mächtigster; / heile die üble Fusskrankheit / um deines Vaters willen, zu dem ich laut bete. / Denn kein Sterblicher auf Erde / kann mich aus diesem Leiden befreien; / nur du, göttlich Selige, hast diese Macht. / Denn dich haben die allerhöchsten Götter, / den Erbarmenden, als grosse Gabe / den Sterblichen geschickt, um Leiden zu heilen. // Du seligster Paian Asklepios, dank deiner Heilkunst / wurde des Diophantos üble, unheilbare Wunde geheilt; / so sieht man ihn nicht mehr hinkend, nicht wie auf wildem / Dorngebüsch gehend, sondern mit heilen Füssen, wie du versprochen.»

31. Statuettenbasis mit Weihinschrift. Aus Pergamon, Asklepieion. – *Pergamon* VIII 3, 129. – «Du weisst ja weswegen ich dich, Kypris, aus Gold aufzustellen behaupte. / Du weisst auch wer der Weihende ist und weshalb ich dir Dank schulde. (Οἶσθα μὲν ἀντὶ τίνος χρυσέαν, Κύπρι, φημί σε τεύξειν, / οἶσθα δὲ καὶ τίς ὁ θεὶς καὶ τίνος οἶδα χάριν.)»

32. Gebet eines Bauern aus Phrygien. – Körte, A., *AM* 25 (1900) 421 Nr. 33. – «(...regne auf die Erde), / damit sie von Früchten strotzt und in Ähren prangt. / Das erflehe ich Metrodoros von dir, Zeus, Sohn des Kronos, (τ[αῦ]τά [σε] Μητρεόδωρος ἐγώ λίτομαι, Κρονίδα Ζεῦ) / wobei ich auf deinen Altären begehrte Opfertiere schlachte.»

PAPYROLOGISCHE QUELLEN

33. Gebet der Artemisia. – Wilcken, *UPZ* I 99–104 Nr. 1; *PGM* II 177 f. (XL). – «O Herr Oserapis und ihr Götter, die ihr neben Oserapis sitzt! [Als Bittflehende] komme ich zu euch, Artemisia, die Tochter des Amasis ([ἱκέτις γίνετ]αι ὑμῖν 'Αρτεμισίη ἥδ' 'Αμάσιος θυγάτηρ).»

34

BILDZEUGNISSE

Vasen

34.• (= *LIMC* II Athena **580**) Hydria, att. sf. Ehem. Rom, Kunsthandel. – *ABV* 393, 20: Nikoxenosmaler; *Add*^{2} 103; Pfuhl, *MuZ* Abb. 297; Brandt 124 Nr. 6; 128; Shapiro, *Art and Cult* 30 Taf. 10c; Nick 63 Taf. 13, 1. – 500–480 v. Chr. – Athena nach r. sitzend mit Helm in der Linken und Opferschale in der Rechten; Frau (Priesterin?) beim Opfer vor Altar und Tempel.

35. (= I 2 a Opfer, gr. **107**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **2c**, = *LIMC* II Athena **581***) Hydria, att. sf. Uppsala, Antiksamlingen 352. – *ABV* 519, 15: Theseus-Maler; *Add*^{2} 129; van Straten, *Hiera* 202 V50 Abb. 5. – 500–480 v. Chr. – Adorant mit Schaf vor Altar tretend, die Rechte auf eine Eule zugestreckt, welche auf dem Altar steht; hinter dem Altar Säule mit Gebälk und vorderer Teil eines Stiers.

36. (= II 5 Kultbilder **382**, III 6 c Verehrung **15***, = *LIMC* II Athena **590***) Oinochoe, att. rf. New York, MMA 08.258.25. – *ARV*^{2} 776, 3: Gruppe von Berlin 2415; *Add*^{2} 288; Schefold, K., *JdI* 52 (1937) 45 Abb. 3; Neumann 82 Abb. 41; Himmelmann 39. 41 Abb. 15. – 2. Viertel 5. Jh. v. Chr. – Adorant mit erhobener Hand und vorgestrecktem Zeigefinger vor Athenastatue auf Säule.

37. (= IV 1 b Darstellungen von Kultorten **12e**, = *LIMC* II Athena **74**) Nestoris, lukan. rf. Ehem. Rom, Kunsthandel. – *LCS* 123, 633 Taf. 61, 6: Choephoren-Maler; *LCS Suppl.* 3, 73; *EAA* IV Abb. 851. – 360–320 v. Chr. – Athenastatue mit Opferschale in der Rechten neben blutbeflecktem Altar unter einem tempelartigen Bau (zwei ionische Säulen mit Giebel); r. und l. zwei Jünglinge und zwei Mädchen mit erhobenen Händen.

38. Lekythos, att. sf. Piräus, Arch. Mus. ΜΠ 7339. – Steinhauer, G., *Το Αρχαιολογικό Μουσείο Πειραιώς* (2001) 98. 114–115 Abb. 169–170; Fritzilas, S. A., *Ο ζωγράφος του Θησέα. Συμβολή στη μελέτη της αγγειογραφίας της Υστεροαρχαϊκής εποχής* (Diss. Thessaloniki 2002) 136–138. 145 Nr. 206 Taf. 93: Theseus-Maler. – Opferszene vor einer Herme. Das Opfer wird von drei bärtigen, bekränzten, mit Lendentüchern bekleideten Männern dargebracht, von denen der erste den Hermenkopf mit beiden Händen berührt, der zweite gestikulierend neben dem Altar steht, auf dem das Feuer bereits brennt, während der dritte, der zurückblickt, einen Opferkorb hält und das Opfertier (einen Bock) zum Altar führt.

39. (= *LIMC* V Hermes **147***) Schale, att. rf. Altenburg, Lindenau-Mus. 229. – *CVA* 2 Taf. 70, 1–2; *CitéIm* Abb. 44; Aubriot 1, 55 Abb. 3; Rückert, B., *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen* (1998) 244 Anhang III Nr. 30. – Um 480 v. Chr. – *I:* Knabe in Himation gehüllt vor Herme; hinter ihm ein Altar.

40. (= II 5 Kultbilder **384**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **103c**, = *LIMC* V Hermes **153***) Kolonnettenkrater, att. rf. Bologna, Mus. Civ. Pell. 206. – *ARV*^{2} 537, 12: Boreas-Maler; *Para* 384; *Add*^{2} 255; *CVA* 1 Taf. 27, 1–3; Simon, *GGriech* 309 Abb. 297; de Cesare, *Statue* 161–162. 269 Nr. 271 Abb. 99; Rückert, a.O. **39**, 250 f. Anhang III Nr. 72. – 470–460 v. Chr. – *A:* Zwei Adoranten vor Hermen: junge Frau vor jugendlicher Herme, älterer Mann vor weisshaariger Herme.

41.* Glockenkrater, camp. rf. Port Sunlight, Lady Lever Art Gall. 5008. – *LCS Suppl.* 3, 131, 286b: Cassandra-Parrish-Werkstatt; Robertson, M., *Greek, Etruscan and Roman Vases in the Lady Lever Art Gallery, Port Sunlight* (1987) 44 Nr. 50 Taf. 56–57; van Straten, *Hiera* 28 f. 215 V124 Abb. 27. – Opferszene vor Herme.

42. Schale, att. rf. Schweiz, Privatbes. – Pécasse, M., *Histoire de l'art* 19 (1992) 15–28: Phintias (*non vidi*); Aubriot 1, 57 Abb. 5. – Jüngling im Hi-

mation mit ausgestreckten Händen vor einen Altar tretend, ruft einen Gott an (gemalte Inschrift vor seinem Mund); hinter ihm Perirrhanterion.

43.* (= II 4 a Bankett, gr. **185**) Schale, att. rf. Athen, Nat. Mus. Akr 434. – *ARV²* 330, 5: Art des Onesimos; *Add²* 217; Wehgartner, I., *Att. weissgrundige Keramik* (1983) 52–53 Nr. 6; 83–84 Taf. 17, 1–2; Aubriot 1, 56 Anm. 3. – *A:* Spendender Mann ruft Zeus an (gemalte Inschrift vor seinem Mund: *ZE[Y ΣOTEP?]*).

44.* Lekythos, att. rf. Bologna, Mus. Civ. PU 321. – *ARV²* 446, 267: Duris; *Add²* 241; Brandt 124 Nr. 10; 128 Taf. 7, 3. – Jüngling nach l. stehend, bekränzt, mit Pfeil in der gesenkten Linken, die Rechte in Gruss- oder Gebetsgestus erhoben; ihm gegenüber Nike, schreitend, mit Kanne und Opferschale.

45.* (= *LIMC* V Herakles **2546***, Helios **98**) Skyphos, att. sf. Taranto, Mus. Naz. 4447 (7029). – *ABV* 518, No. 21: Theseus-Maler; *Add²* 129. – 500–475 v. Chr. – *A:* Helios im Gespann mit geflügelten Pferden aus dem Meer steigend; Herakles ihm gegenüber am Ufer sitzend, mit ausgestreckter Hand grüssend.

46.* (= *LIMC* I Aias **105***) Lekythos, att. rf. Basel, Antikenmus. BS 1442. – Schefold, K., *AntK* 19 (1976) 71–78: Alkimachos-Maler (?); Aubriot 1, 57–59 Abb. 6; Pulleyn 190. – Um 460 v. Chr. – Aias nackt am Boden kniend in Gebetshaltung (Hände und Kopf zum Himmel erhoben); vor ihm steht bereits sein Schwert aufgerichtet.

47.* (= *LIMC* VII Phineus I **1***) Halsamphora, att. rf. London, BM E 291. – *ARV²* 662: wahrscheinlich Maler der Lekythos von Yale; *Add²* 277; *CVA* 5 Taf. 48 (298) 3a; Demisch 124 Abb. 156. – 470–450 v. Chr. – *A:* Phineus mit erhobenen Händen vor gedecktem Tisch mit Speisen stehend; vor seinem Mund gemalte Inschrift: *ΘEOI*.

48. (= III 6 c Verehrung **99**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **74i**, = *LIMC* II Argiope **4***, VI Mousa, Mousai **92***, VII Thamyris, Thamyras **5**) Volutenkrater, att. rf. Ferrara, Mus. Naz. 3033. Aus Spina T 127 VT. – *ARV²* 1171, 1: Polion; *Add²* 338; Froning, H., *Dithyrambos und Vasenmalerei in Athen* (1971) 75–85; Zimmermann, K., *JdI* 95 (1980) 190 f. Abb. 124. – Um 420 v. Chr. – Oben r.: Argiope (Mutter des Thamyris) vor Altar, hinter dem die neun Xoana der Musen stehen, erhebt die Hände wohl in einem Gebetsgestus.

49.* (= I 2 a Opfer, gr. **274**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **46f**, = *LIMC* III Chryse I **2***) Glockenkrater, att. rf. Wien, Kunsthist. Mus. IV 1144. – *ARV²* 1188: Art des Kadmos-Malers; *Add²* 341; *CVA* 3 Taf. 118; van Straten, *Hiera* 40 f. 262 V371 Abb. 38. – 410–400 v. Chr. – Opfer des Herakles an Chryse (Beischriften).

50.* (= III 6 d Hikesie **66**, = *LIMC* II Aphrodite **48**, III Boreas **80***) Hydria, att. rf. Neapel, Mus. Naz. 81834 (H 2912). – *ARV²* 1412, 50: Meleager-Maler; *Add²* 374; Schefold, *SB* III 323 Abb. 468; de Cesare, *Statue* 126–127 Abb. 66; 227 Nr. 3; Kathariou, K., *Το εργαστήριο του ζωγράφου του Μελεάγρου και η εποχή του: παρατηρήσεις στην αττική κεραμική του πρώτου τετάρτου του 4ου αι. π.Χ.* (Diss. Thessaloniki, 2001) II 17 Nr. MEL 78. – Um 380 v. Chr. – Darstellung eines Mädchenraubs (Boreas und Oreithyia?). Unten l. altertümliche Marmorstatue einer weiblichen Gottheit, wohl der Aphrodite, mit erhobenen Händen; neben ihr betende Adorantin, ebenfalls mit erhobenen Händen.

51.* (= I 2 a Opfer, gr. **563**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **74b**, = *LIMC* IV Herakles **1342**) Schale, att. rf. Berlin, Staatl. Mus. V.I. 3232. – *ARV²* 117, 2: Epidromos-Maler; *Add²* 174; Rizza, G., *ASAtene* 37–38 (1959–60) 332 Abb. 17; van Straten, *Hiera* 135 f. 264 V381 Abb. 134. – 510–500 v. Chr. – *I:* Herakles beim Opfer.

52.* (= I 2 a Opfer, gr. **566c**) Schale, att. rf. Palermo, Mus. Reg. 2094 (V 661a). – *ARV²* 472, 210; 1654: Makron; Rizza, a.O. **51**, 335 Abb. 18; van Straten, *Hiera* 135. 230 f. V198 Abb. 133. – 500–475 v. Chr. – *I:* Opferszene.

53.* (= I 2 a Opfer, gr. **571b**, = LIMC VI Nike **334***) Stamnos, att. rf. London, BM E 455. – *ARV²* 1028, 9: Polygnotos; *Add²* 317; *CVA* 3 Taf. 24, 2; Rizza, a.O. **51**, 327 Abb. 9; van Straten, *Hiera* 134 f. 228 V185 Abb. 130; Beischriften: Immerwahr, *AttScr* 110 f. Nr. 761. – 450–425 v. Chr. – Opferszene.

54.* (= I 2 a Opfer, gr. **571a**, I 2 b Libation **21**, = *LIMC* II Apollon **953**, III Diomedes I **3***) Stamnos, att. rf. Gotha, Schlossmus. Ahv 51 (AVa 109). – *ARV²* 1028, 10: Polygnotos; *Add²* 317; *CVA* 2 Taf. 56–58; Lissarrague, F., in *Actes du XXVI^e Congrès de l'APLAES, Amiens, 1993* (1994) 46 f. Abb. 3; van Straten, *Hiera* 226 V179 Abb. 132. – 450–425 v. Chr. – Opferszene.

55.* (= I 2 a Opfer, gr. **571c**, = *LIMC* III Diomedes I **4***) Stamnos, att. rf. London, BM E 456. – *ARV²* 1051, 17: Gruppe des Polygnotos; *CVA* 3 Taf. 24, 3; van Straten, *Hiera* 134 f. 228 V186 Abb. 131. – 450–425 v. Chr. – Opferszene.

56.* (= I 2 a Opfer, gr. **576**, IV 1 b Darstellungen von Kultorten **52d**) Oinochoe, att. rf. Paris, Louvre G 402. – *ARV²* 1214, 2: Kraipale-Maler; *Add²* 348; Rizza, a.O. **51**, 337 Abb. 21; *CitéIm* 52 Abb. 77; van Straten, *Hiera* 135 f. 231 V199 Abb. 136. – 425–400 v. Chr. – Opferszene.

57.* (= IV 1 b Darstellungen von Kultorten **121a**, = *LIMC* IV Herakles **64**) Amphora panathenäischer Form, att. rf. München, Antikenslg. 2315. – *ARV²* 299, 2: Maler von Palermo 1108; *CVA* 4 Taf. 190, 4–5; 191, 1–2; Kefalidou, E., *Νικητής* (1996) 244 f. Δ7 Taf. 55. – *A:* Jüngling, mit Himation bekleidet, nach l. schreitend, hält einen Votivpinax in der Linken und streckt die offene Rechte aus.

Pinakes

58. (= I 1 Prozessionen, gr. **97***, I 2 a Opfer, gr. **291c**, I 2 d Weihgeschenke, gr. **70**, II 4 c Musik, gr. **220**) Gemalter Votivpinax aus Holz, korinthisch. Athen, Nat. Mus. 16464. Aus Pitsá. – Orlandos, A., *EAA* VI *s.v.* «Pitsà» Farbtaf.; Demisch 125 mit Anm. 71 Abb. 159; Amyx, *CVP* II 394 f. 604 f.; van Straten, *Hiera* 57 f. Abb. 56. – 2. Hälfte 6. Jh. v. Chr. – Opferzug: Frauen vor Altar.

59.• (= *LIMC* II Aphrodite **1327**) Votivrelief, Ton (zeichnerische Rekonstruktion). Frr. in Philadelphia, Univ. Mus. 39.26.3, und Reggio Calabria, Mus. Naz. Aus Lokroi Epizephyrioi. – Zancani Montuoro, P., *RivIstArch* 7 (1938) 205–224 Abb. 1–4 Taf. 1; Prückner, H., *Die lokrischen Tonreliefs* (1968) 17–19 Abb. 1. – 2. Viertel 5. Jh. v. Chr. – Opfer für ein Götterpaar, das in einem Tempel steht. Ein Jüngling spendet auf dem Altar; neben ihm Mädchen im Gebetsgestus.

59

Reliefs

60.* Weihrelief, lakonisch. Athen, Nat. Mus. 3120. Aus Angelona (Lakonien). – Wace, A. J. B/Hasluck, F. W., *BSA* 11 (1904–05) 86 f. Taf. 3; Deubner, L., *JdI* 58 (1943) 89 Abb. 2; Edelmann 19. 182 A2. – 1. Hälfte 5. Jh. v. Chr.

61.* (= *LIMC* II Asklepios **57***, III Epione **12**) Weihrelief, att. Paris, Louvre MA 753. – Hamiaux, *SculptLouvre* I 143 Nr. 136. – Spätes 5. Jh. v. Chr. – Hamiaux meint, der Adorant stütze seine Rechte auf einen einst mit Farbe wiedergegebenen Stab. Das ist aber schon wegen der fast horizontalen Position der Hand unwahrscheinlich. Die Hand ist vielmehr zum Gebetsgestus mit gekrümmten Fingern erhoben.

62. (= III 6 c Verehrung **20**, = *LIMC* II Asklepios **102***, IV Hygieia **137**) Weihrelief, att. Brocklesby Park (Lincolnshire) Michaelis 10. – Ashmole, B., in *Antike Plastik. FS W. Amelung* (1928) 13–15 Taf. 2; Hausmann, U., *Kunst und Heiltum* (1948) 166 Nr. 3 Taf. 2. – Spätes 5. Jh. v. Chr. – Adorantenzug vor Asklepios und Hygieia: Mann, Frau und Kind, alle mit erhobener r. Hand.

63.* (= III 6 a Divination, gr. **46**, = *LIMC* II Asklepios **105**, IV Hygieia **138**) Weihrelief, att. Piräus, Arch. Mus. 405. – Hausmann, *Weihrel* 59 Abb. 28; Mitropoulou, *Corpus* I Nr. 126 Abb. 183; Garland, R., *The Piraeus* (1987) 112 Abb. 120; Vikela, E., *AM* 112 (1997) 237 Taf. 31, 3; v. Eickstedt, K.-V., *Das Asklepieion im Piräus* (2001) 34 mit Anm. 87 Abb. 18. – Spätes 5. Jh. v. Chr. – Darstellung einer Krankenheilung; l. Adoranten mit angewinkelt erhobener Rechten.

64.* Weihrelief, att. Skala Oropou, Mus. 480. – Petrakos, a.O. **25**, 257–258 Nr. 336. – Ende 5. Jh. v. Chr. – Demeter sitzend, Kore vor Altar stehend mit erhobener l. Hand. Gegenüber Adorant mit erhobener r. Hand.

65.* Weihrelief (Doppelrelief), att. Athen, Akropolismus. 3013. – Walter, *RelAkr* Nr. 312. – 4. Jh. v. Chr. – *A-B:* Betende Adoranten mit erhobenen Händen.

66.* (= *LIMC* VIII Tyche **54**) Weihrelief, att. Piräus, Arch. Mus. 211. – Greifenhagen, A., *RM* 52 (1937) 238 ff. Taf. 50, 2; v. Eickstedt, a.O. **63**, 31 mit Anm. 84 Abb. 17; Inschrift: *IG* II/III² 4589; Forsén, B., *ZPE* 87 (1991) 173. – 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr. – Zwei Adoranten (Mann und Frau) mit angewinkelt erhobener Rechten vor der «Agathe Theos»; hinter den Adoranten hängt ein Bein.

67.* Weihrelief, att. Dresden, Staatl. Skulpturenslg. ZV 2602. – Herrmann, P., *Verzeichnis der antiken Original-Bildwerke...* (1925) 150; Bielefeld 389 Anm. 52 Abb. 7; Protzmann, H., *Griechische Skulpturen und Fragmente. Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Skulpturensammlung* (1989) 38 f. Nr. 18. – 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr.

68.* Weihrelief, att. Athen, Nat. Mus. 2565. – Tsountas, Chr., *ArchEph* (1906) 243–248; Keramopoullos, A. D., *ArchDelt* 12 (1929) 73–86; Elderkin, G. W., *Hesperia* 10 (1941) 381–387; Kron, *Phylenheroen* 124 ff.; Vikela, E., *AM* 112 (1997) 198 f. Taf. 25, 4. – Mitte 4. Jh. v. Chr. – Adorant mit angewinkelt erhobener Hand, auf einer Schuhsohle.

69. (= III 6 c Verehrung **91**, = *LIMC* VII Pankrates I **6***) Weihrelief, att. Athen, Fetihiye Djami P 10A. – Vikela, E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos, AM* 16. Beih. (1994) 12 f. A3 Taf. 3. – 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr. – Adoranten vor dem sitzenden Gott; verschiedene Gebetsgebärden (Knien, Erheben der r. Hand).

70. (= *LIMC* IV Herakles **310***) Weihrelief, att. Athen, Fetihiye Djami P 28B. – Vikela, a.O. **69**, 40 B14 Taf. 24, 3. – 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr. – Herakles nach r. stehend; vor ihm zwei Adoranten mit erhobener Rechten.

71. Weihrelief, att. Athen, Fetihiye Djami P 12A. – Vikela, a.O. **69**, 52 f. F11 Taf. 31, 2. – 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr. – Drei bärtige Adoranten im Profil nach r.; der erste hat seine Rechte erhoben; die zwei folgenden sind ganz in ihren Mantel eingehüllt, unter dem sich der angewinkelte r. Arm deutlich abzeichnet.

72. Reliefplättchen, Silber. Komotini, Mus. Aus Zone («Mesembria», Thrakien). – Vavritsas, A., *Praktika* (1973) Taf. 92 f.; van Straten 1, 82 Abb. 7. – Betende Adoranten mit erhobener Hand.

73.* (= II 5 Kultbilder **388**, = *LIMC* VIII Zeus [in peripheria or.] **142***) Urkundenrelief (eher als Weihrelief). London, BM 1914.7-14.1. Aus Tegea. – Waywell, G. B., in Palagia, O./Coulson, W. (eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia* (1993) 79–86 (mit Lit.). – 3. Viertel 4. Jh. v. Chr. – In der Mitte Zeus Labraundos (Labrandeus); r. und l. Idrieus und Ada (Beischr.) mit erhobenen Händen.

74. (= II 4 b Tanz **49***, = *LIMC* II Apollon **973***, V Hermes **351**) Weihrelief, att. Athen, Nat. Mus. 1966. – Willers, *ArchaistPl* 29 f. Taf. 6; Zagdoun, *Sculpt. archaïsante* 228 Nr. 59 Taf. 6. – 2. Jh. v. Chr. – Hermes, Pan und die Nymphen um Altar; r. Adoranten, der erste mit erhobener Rechten.

75.* (= IV 1 b Darstellungen von Kultorten **82b**, = *LIMC* V Historia **1***, VI Komodia **7**, VIII Tragodia **5**) Relief, signiert von Archelaos von Priene. London, BM 2191. Aus Bovillae. – Pinkwart, D., *Das Relief des Archelaos von Priene und die «Musen des Philiskos»* (1965) Taf. 1; *eadem*, *AntPl* IV (1965) 55–65 Taf. 28–35; Voutiras, E., *Egnatia* 1 (1989) 129–170. – 2. Jh. v. Chr. – Untere Darstellung: Opfer an den vergöttlichten Homer; zwei der teilnehmenden Personifikationen, Tragoidia und Komoidia, erheben die r. Hand.

76.* Weihrelief. Paris, Louvre MA 2850. Aus Kyzikos. – Hamiaux, *SculptLouvre* II 183–185 Nr. 204. Inschrift: *CIG* 3668; *IGRom* IV 135; *Syll.*³ 763. – Kurz nach 46 v. Chr.

77.* Grabrelief. Berlin, Staatl. Mus. Sk 767. Aus Smyrna. – Pfuhl/Möbius I 136 f. Nr. 405 Taf. 66. – 2. Jh. v. Chr. – Demeterpriesterin mit erhobener Rechten.

78. Grabrelief der Menophila. Izmir, Basmahane-Mus. Aus Smyrna. – Pfuhl/Möbius 137 Nr. 407 Taf. 66. – 2. Jh. v. Chr. – Demeterpriesterin mit erhobener Rechten.

79.* (= *LIMC* II Artemis Ephesia **5–6**) Relieffries der *scaenae frons* des Theaters von Hierapolis (Phrygien), Platte Nr. 3. – D'Andria, F./Ritti, T., *Hierapolis* II. *Le sculture del teatro. I rilievi con i cicli di Apollo e di Artemide* (1985) 143–146 Nr. Ar IVa Taf. 37, 1–2. – Frühseverisch (205–210 n. Chr.). – Drei Adorantinnen mit erhobener r. Hand vor der Statue der Artemis.

80. (= II 5 Kultbilder **397***, III 6 c Verehrung **57**, = *LIMC* II Artemis **728**, Artemis Ephesia **5–6**) Relieffries der *scaenae frons* des Theaters von Hierapolis (Phrygien), Platte Nr. 12a. – D'Andria/Ritti, a.O. **79**, 158–160 Nr. Ar IV 1 Taf. 43, 2. – Frühseverisch (205–210 n. Chr.). – Eine stehende Frau, mit Chiton und Mantel bekleidet (Priesterin?), mit erhobener r. Hand vor der Statue der Artemis von Ephesos (Verwechslung von r. und l. Seite bzw. Hand).

81.* Doppelseitiges Grabrelief. Thessaloniki, Arch. Mus. 10851. Aus Thessaloniki. – Alexandrescu-Vianu, M., *Dacia* 19 (1975) 196 Nr. 115 Abb. 8/3; Pandermalis, D., *Klio* 65 (1983) 167 Abb. 5a–b; Lagogianni-Georgakarakos, M., *Die Grabdenkmäler mit Porträts aus Makedonien*, *CSIR Griechenland* III 1 (1998) 76–77 Nr. 82; Voutiras, E., in Despinis, G., *et al.*, *Cat. of Sculptures in the Arch. Mus. of Thessaloniki* II (im Druck) Nr. 317. – 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr. – *A:* Im Giebel Kopf des Helios in der Mitte des Tympanons und erhobene Hände mit offenen Handflächen in den Seitenakroteren.

Statuen und Statuetten

82.* Statue einer stehenden bekleideten Frau aus Kalkstein («Dame d'Auxerre»). Paris, Louvre, MA 3098. – Brandt 108 f; Richter, G. M. A., *Korai* (1968) Nr. 18; Floren, *GrPl* 126 mit Anm. 44 Taf. 6, 3. – 7. Jh. v. Chr. – Die Rechte auf die Brust gelegt.

83. (= *LIMC* III Dionysos **493***, Dodekatheoi **4b***) Statue eines liegenden nackten Mannes aus dem Ostgiebel des Parthenon (Figur D). London, BM. – Brommer, F., *Die Skulpturen der Parthenon-Giebel* (1963) 7–9 Taf. 26–32; Cohen, B., in *Le bestiaire d'Héraclès*, *Kernos* Suppl. 7 (1998) 137-138 Taf. 17, 12. – 432 v. Chr. vollendet. – Meist als Dionysos interpretiert, wohl Herakles, der mit der erhobenen Rechten die aufgehende Sonne grüsst.

84.* Stehende weibliche Gewandstatue aus dem Maussolleion in Halikarnassos (sog. «Artemisia»). London, BM 1001. – Waywell, G. B., *The Free-Standing Sculptures from the Mausoleum at Halicarnassus in the British Museum* (1978) 103–105 Nr. 27 Taf. 13. – Im Motiv der «Orans» mit erhobenen Händen (nicht erhalten), zu ergänzen nach **73.**

85. Stehende weibliche Gewandstatue, Basalt. Rom, Pal. Cons., Mus. Nuovo 1882. – Mustilli 95 Nr. 18 Taf. 52, 213; Kabus-Jahn, R., *Studien zu Frauenfiguren des 4. Jh. v. Chr.* (1963) 65–70 Taf. 9–10. – Kopie eines Originals des 4. Jh. v. Chr. im Motiv der «Orans» mit erhobenen Händen.

86. Bronzestatue («Betender Knabe»). Berlin, Staatl. Mus. Sk 2. – Hafner, G., *ÖJh* 35 (1943) 1–21; Neumann 78; Zanker, P., *Klassizistische Statuen* (1973) 67; Demisch 124 f. mit Anm. 69 Abb. 158; Kabus-Preisshofen, R., «Der 'Betende Knabe' in Berlin. Schicksal einer antiken Grossbronze und das Problem ihrer Deutung», *AA* (1988) 679–699; *Der Betende Knabe. Original und Experiment* (Ausstell. Bonn 1997); Lehmann, S., «Der Betende Knabe. Zur kunsthistorischen Einordnung und Deutung eines frühhellenistischen Siegerbildes», *ÖJh* 66 (1997) 117–128. – Ende 4. Jh. v. Chr. (Kabus-Preisshofen 682; nach anderen klassizistisch oder römische Kopie). – Die unvollständig erhaltene, mit erhobenen Armen ergänzte Statue wurde in der älteren Literatur häufig als Beispiel eines betenden Adoranten aufgeführt. Da jedoch die ursprüngliche Stellung der Arme unsicher ist, bleibt die Deutung der Figur problematisch.

87.* (= *LIMC* II Apollon **47***) Bronzestatuette, lakonisch. Athen, Nat. Mus. X 16365. Aus Lakonien. – Karusos, C., in *Charites*, *FS E. Langlotz* (1957) 33–37; *idem*, *Peloponnesiaka* 3 (1959) 9–16; Neumann 191 Anm. 317; Rolley, C., *Les bronzes*, *Monumenta graeca et romana* V 1 (1967) 6 Nr. 61 Taf. 20; *idem*, *Les bronzes grecs* (1984) 104 Abb. 83; Vokotopoulou, I., *Αργυρά και χάλκινα έργα τέχνης στην Αρχαιότητα* (1997) 233 f. Nr. 62; Himmelmann 39 Anm. 42. – Ende 6. Jh. v. Chr. – Stehender nackter Jüngling (wohl Apollon) mit erhobener Rechten.

94

95

88.* Bronzestatuette. Berlin, Staatl. Mus. Misc 10780. Aus Arkadien. – Neugebauer, *KatBrBerlin* I 72 Taf. 26, 172; Langlotz, E., *Frühgriechische Bildhauerschulen* (1925) 55 Taf. 28a; Neumann 79 Abb. 38. – Stehender Mann mit ausgestreckter r. Hand.

89.* Bronzestatuette. New York, MMA 08.258.10. – Neumann 81 Abb. 40; Fuchs, *Skulptur* 60 Abb. 48; Demisch 125. 340 Anm. 73 Abb. 21. – Stehender junger Mann, Arm und r. Hand vor der Brust erhoben.

90.* Spiegelstütze, Bronze. Kopenhagen, Nat. Mus. 13413. Aus Kamarina. – Langlotz, E./Hirmer, M., *Die Kunst der Westgriechen* (1963) Taf. 88; Fuchs, *Skulptur* 182 Abb. 187; Demisch 124 mit Anm. 68 Abb. 157; Congdon, L. O., *Caryatid Mirrors of Ancient Greece* (1981) 227. – Mitte 5. Jh. v. Chr. – Peplophoros mit erhobenen Händen und nach aussen gerichteten Handflächen. Langlotz deutet die Figur als Aphrodite. Die Deutung als Göttin ist zwar möglich (vgl. **82.** **87**), aber nicht zwingend; die Figur kann auch eine Adorantin sein (vgl. Congdon a.O. 16–18).

91.* Spiegelstütze, Bronze. Brüssel, Mus. Roy. A 1152. – Congdon, a.O. **90**, 109 Nr. 113 Taf. 93. – 2. Hälfte 5. Jh. v. Chr. – Nackter Knabe mit erhobener rechter Hand und geballter Faust.

92.* Spiegelstütze, Bronze. Athen, Nat. Mus. X 7464. Aus Athen, Akropolis. – Congdon, a.O. **90**, 147 f. Nr. 29 Taf. 26. – Junges Mädchen mit langem Chiton mit Gürtelbausch bekleidet.

93. Spiegelstütze, Bronze. Dublin, Nat. Mus. 1885:1. – Congdon, a.O. **90**, 152 f. Nr. 35 Taf. 33. – Peplophoros mit erhobenen Händen.

94.• Terrakottastatuette (graphische Rekonstruktion). Thasos, Mus. (mehrere Fragmente). – Muller 168–173 Taf. 52–53 («Type Euphrosynè»). – 4. Jh. v. Chr. – Stehende weibliche Figur, mit Peplos bekleidet und bekränzt, im Motiv der «Orans» mit erhobenen Händen.

95.• Terrakottastatuette (graphische Rekonstruktion). Thasos, Mus. (mehrere Fragmente). – Muller 296–309 Taf. 91–93 («Type Théanô»). – 2. Jh. v. Chr. – Stehende weibliche Figur, mit Peplos bekleidet und bekränzt, im Motiv der «Orans» mit erhobenen Händen.

96. Bronzestatuette. Alger, Mus. Nat. 1347. – Boucher-Colozier, E., *MonPiot* 47 (1953) 71–75; Klauser, Th., *JbAC* 2 (1959) 125 Taf. 10a. – «Um 460 v. Chr.» (Boucher-Colozier, Klauser); wahrscheinlich aber klassizistisch (1. Jh. n. Chr.). – Stehende Peplophoros im Motiv der «Orans» mit angewinkelt erhobenen Armen und offenen Handflächen.

DANIEL JAKOV, EMMANUEL VOUTIRAS

(Die Autoren möchten Frau Prof. Danièle Aubriot für die Zusendung von schwer erreichbarer, wichtiger Literatur aufrichtig danken.)

La preghiera in Etruria

INDICE

I. Terminologia 142
II. Destinatario, luoghi, oggetto, accoglimento della preghiera 143
A. Destinatario della preghiera 143
B. Luoghi della preghiera 143
C. Oggetto della preghiera 144
D. Accoglimento della preghiera 144
III. Struttura e conformazione verbale della preghiera 144
A. Articolazione della preghiera 144
B. Lo stile 145
IV. Prassi della preghiera 145
A. Gesti e atteggiamenti del pregare 145
B. Tono della voce nella preghiera 147
C. Presenza di sacerdoti 147
D. Connessioni con altri atti di culto 147
1. Sacrificio cruento 147
2. Libagione con la phiale e altre offerte liquide 147
3. Offerta di oggetti solidi o di animali 148
4. Offerta di (fumigazione con) incenso 148
5. Purificazione 148
V. Forme particolari di preghiere 148
A. Supplica 148
B. Maledizioni 148
Appendice: La preghiera nelle Tavole di Gubbio 149

La eccellenza nel meticoloso esercizio del culto, che i Romani riconoscevano agli Etruschi, comporta per così dire come corollario l'esistenza, all'interno dei rituali religiosi di questa cultura, di preghiere rigidamente formalizzate.

Preghiere sono ricordate da Plinio il vecchio, Seneca, Zosimo e forse da Servio nella *procuratio* e nella evocazione dei fulmini. Ma si conservano anche testimonianze dirette, soprattutto nella grande descrizione di rituali contenuta nel *Liber linteus Zagrabiensis*. Alcuni monumenti figurati restituiscono immagini di devoti in atteggiamento di oranti, da soli o in un contesto più articolato.

BIBLIOGRAFIA: Colonna, G., «L'anfora di Dresda col sacrificio di Vel Vipe», in *Amico amici. Gad Rausing den 19 maj 1997* (1997) 195–216; Cristofani, M., *Tabula capuana. Un calendario festivo di età arcaica* (1995); Rix, H., «Etrusco *un*, *une*, *unu* 'te, tibi, vos' e le preghiere dei rituali paralleli nel *liber linteus*», in *Misc. etrusca e italica in on. di M. Pallottino*, *ArchCl* 43 (1991) 665–691; Rix, H., «Les prières du liber linteus de Zagreb», in Gaultier/Briquel, *Les plus religieux* (1997) 391–398.

I. Terminologia

Le fonti latine e greche utilizzano, parlando di rituali etruschi, i termini *precatio* (**1**), *deprecatio* (**4**), *invocatio* (**2**), εὐχή (**3**); nella tradizione sono forse attestati *supplicationes* (**5**) e anche *preces* (**6**), se è corretta l'opinione di Thulin I 123, che vedeva nel passo del commentatore dell'Eneide il riflesso di una teoria etrusca. Non conosciamo i vocaboli etruschi che designavano l'atto del pregare, nelle sue diverse articolazioni. Tuttavia dal *Liber linteus* è possibile ricavare il termine *nunthen* (*ET LL* II 11; III 19; IV 7; IV 10; IV 11; IV 15; V 11; V 19; V 20; VIII f 3; IX s 2; IX 8; IX 19; XI 6). Applicando il metodo bilinguistico, prima Olzscha poi Rix hanno dimostrato che l'espressione *un nunthen* equivale all'umbro *tiom subocau* e al lat. *te precor*.

La parola designa l'azione del pregare: nel testo il verbo compare sia all'indicativo, quando il ministrante si rivolge al dio (*un... nunthen* = «*te... invoco*»), sia nella parte prescrittiva al participio dopo l'imperativo «*trin*» (*trin nunthenth* = «*dì invocando*»).

Il verbo, flesso al congiuntivo (*nunthena* = «preghi»), è utilizzato nella lunghissima iscrizione della lamina plumbea di S. Marinella (**8**), certamente di contenuto sacrale, in un contesto lacunoso ma ben confrontabile con il testo delle preghiere del *Liber*.

Una recente ipotesi ha individuato un altro possibile verbo tecnico del pregare nella parola *erzke/ersce*, forma verbale del passato da una base *ers-*. I contesti nei quali compare, l'anfora di Dresda con scena di libagione (**9**) e il cratere a volute da Vulci con l'abbraccio tra Admeto e Alcesti (**10**), rendono plausibile l'ipotesi, che attende peraltro una conferma.

BIBLIOGRAFIA: Olzscha, K., *Interpretation der Agramer Mumienbinde*, *Klio* Beiheft 40 (1939); Colonna 201–205; Rix 1, 678–681; Thulin III 61–62. 127 ss.

FONTI LETTERARIE

1. Plin. *nat.* 2, 140. – «Nei libri etruschi si tramanda che con determinati sacrifici e preghiere (*sacris quibusdam et precationibus*) si possono ottenere i fulmini (*vel cogi fulmina vel impetrari*).»

2. Sen. *nat.* 2, 49, 3. – «Fulmini soccorritori (*fulmina auxiliaria*), che giungono invocati (*invocata*), ma per il bene di chi li chiama.»

3. Zos. 5, 41. – «Avendo suscitato tuoni mediante la preghiera alla divinità (τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῇ) e secondo i rituali patrii...»

4. Cens. 14, 6. – «Nei Libri fatali etruschi (è scritto) che allontanando con preghiere il fato (*fatalia deprecando*) si può con sacrifici prorogare fino a settanta anni (l'età dell'uomo)».

5. Liv. 32, 1, 14. – «Per questo solo prodigio gli aruspici furono convocati in senato e dal loro responso fu indetta una supplica (*supplicatio*).» Molti altri luoghi liviani, *cf.* Thulin III 127.

6. Serv. *Aen.* 12, 200. – «Presso gli antichi non si accendeva il fuoco sulle are, ma attiravano con preghiere (*precibus*) il fuoco divino, che accendeva gli altari.»

FONTI EPIGRAFICHE

7. *Liber linteus Zagrabiensis*. Zagabria, Mus. Arch. Dall'Egitto. – *ET LL*; Rix 1. – Testi delle preghiere nei cosiddetti rituali paralleli a *Nethuns* e altre divinità.

8. Lamina di piombo iscritta. Cerveteri, S. Marinella. – *ET* Cr 4.10, r. – V sec. a.C.

9.* (= I 2 a Sacrifici, etr. **128**, II 4 b Danza **133**) Anfora a f.n. Dresda, Skulpturenslg. ZV 1653 (Dr. 280). – Colonna 195–216. – Intorno alla figura di un personaggio che, davanti all'ara, compie una libagione con una kylix nella sin. e un triplice ramo nella d., iscrizione: *erzke larth vipe* («pregò – ? – Larth Vipe»).

10.* (= *LIMC* I Acheron **1***, Alkestis **6***, VIII Tuchulcha **2**) Cratere a volute a f.r. Paris, Cab. Méd. 918. Da Vulci. – *EVP* 8 ss. tav. 30, 1; Cristofani, M., in *CerEtr* 324 n° 170; Colonna 204 ss. – Metà del IV sec. a.C. – *A*: accanto al gruppo di Admeto e Alcesti, iscrizione: *eca ersce nac Achrum flerthrce* («costei pregò – ? – e poi si sacrificò all'Acheronte», trad. Colonna).

II. Destinatario, luoghi, oggetto, accoglimento della preghiera

A. Destinatario della preghiera

Destinatario della preghiera è in Etruria sempre il dio, invocato con il suo nome, sempre accompagnato da epiteti (*ET LL* V 10. 14: *eiser sic seuc*; *LL* XII 2: *aiser (as) seu(s)*, o eventualmente apostrofato con i soli epiteti, come nella lamina di Pyrgi (**11**) (*Thvarie*, *Chia*) ovvero con una formulazione più generica, come nelle preghiere brevi del *Liber* (*LL* IV 21; V 28; IX 24; VIII 16; X 1: *ais cemnach*). Nel *Liber linteus* è più frequentemente invocata la potenza (la divinità) del dio (*LL* VIII 11; IX 18; IX 22; VIII F 3; IX 7: *flere Nethunsl* = «o divinità di *Nethuns*»; *LL* III 18; IV 19: *flere in crapsti* = «o divinità che sei nel *craps-*»), ovvero anche il Genio della sua potenza (*LL* IX 14: *farthan fleres Nethunsl* = «o genio della divinità di *Nethuns*»; *LL* IV 8: *[farthan f]leres in crapsti* = «o genio della divinità che è nel *craps-*»; *LL* II 12; V 8: *farthan aiseras seus* = «o genio degli dei *seu*»). Talora si invoca anche l'aurora del dio (*ET LL* V 20: *thesan tins*, *thesan aiseras seus* = «o aurora di Tinia, o aurora degli dei Seu»).

FONTI EPIGRAFICHE

11. Lamina di bronzo iscritta. Da Pyrgi, area C. – *ET* Cr 4; Colonna, G., *ScAnt* 10 (2000) 505 ss. fig. 32. – Inizi del V sec. a.C. – Tra due frasi nelle quali sono ripetuti più volte il nome di *Tinia* e di *Uni* con diversi attributi, è compresa una breve preghiera: *var thvarie chia* («ascolta – ? – o *Thvarie*, o *Chia*», trad. Colonna).

V. anche **7.**

B. Luoghi della preghiera

Riferimento essenziale dell'orante è in primo luogo l'ara, evidentemente perché considerata sede del dio. Dinanzi ad essa si prega toccando con una mano il piano dell'altare (**12**), mentre l'altra è portata al volto, probabilmente nel gesto dell'*osculum* (*cf.* Plin. *nat.* 28, 25). Alcune più problematiche rappresentazioni di personaggi che portano la mano alla fronte, chinandosi leggermente davanti a un altare, attestate su ceramiche sovradipinte nello stile di Praxias (*cf.* Bruni, S., «Ceramiche sovradipinte del V sec. a.C.», in *La civiltà di Chiusi e del suo territorio* [1992] 276 tav. 4, a–c; 286 tav. 9 fig. 9) potrebbero far pensare a un gesto di omaggio o di venerazione; ma si tratta di interpretazioni assai deboli. Si prega davanti all'ara mentre ci si appresta a sacrificare (**13**) o si assiste al sacrificio cruento (**14. 15**) o incruento (**16**). Si prega stando fermi in piedi davanti al tempio del dio (**17**).

Nella *procuratio* dei fulmini, la preghiera si svolge sia nel luogo colpito dal fulmine (*cf.* **38**), sia probabilmente in altro luogo sacro, soprattutto quando si intenda evocarlo (**1–3**).

DOCUMENTI ICONOGRAFICI

Altare

12.* (= I 2 a Sacrifici, etr. **221**) Lastra fittile dipinta. Parigi, Louvre S 4034 (coll. Campana). Da Cerveteri, necropoli della Banditaccia. – Roncalli, F., *Le lastre dipinte da Cerveteri* (1965) n° 3 tav. 3; Fortunati, R. F., in Colonna, *Santuari* 43 n° 1.30. – 550–525 a.C. – Un personaggio maschile stante, in corta tunica e piedi nudi, tocca con la sin. il piano di un altare modanato sul quale arde la fiamma e solleva la d. dalle dita lievemente piegate verso il volto.

13. (= I 1 Processioni, etr. **10**, I 2 a Sacrifici, etr. **52**) Lato breve di un sarcofago chiusino di pietra fetida. Parigi, Louvre MA 3611. – Paribeni, E., *StEtr* 12 (1938) 135 n° 206; Jannot, *Chiusi* 23 n° 5 fig. 105. – Inizio del V sec. a.C. – A sin. di un altare modanato sul quale arde la fiamma tre personaggi maschili, identicamente abbigliati, con coltello nella d. e sin. sollevata, attendono il corteo di tre personaggi che da d. spingono un toro verso l'altare.

14.* (= I 1 Processioni, etr. **11**, I 2 a Sacrifici, etr. **220**, II 3 a Purificazione, etr. **100**) Base rotonda di travertino. Perugia, Mus. Naz. 264 (634). Prov. sconosciuta. – Jannot, *Chiusi* 152–153 D I.14 fig. 520. – 500–480 a.C. – Due cortei, guidati da sacerdoti e costituiti da personaggi che compiono gesti di preghiera, convergono verso una grande ara, sulla quale arde il fuoco.

15. (= I 2 a Sacrifici, etr. **127°**, II 4 c Musica, etr. **25***) Specchio bronzeo. Firenze, Mus. Arch. 646. Da Palestrina. – Gerhard, *EtrSp* V 36; Mayer-Prokop, I., *Die gravierten etruskischen Griffspiegel archaischen Stils* (1967) 21–22 S 19 tav. 17c; Maggiani, A., in Cristofani, M. (ed.), *La grande Roma dei*

17

Tarquinii. cat. mostra Roma (1990) 263, 4. – Intorno al 500 a.C. – Scena di libagione, mentre la vittima (capra) viene condotta all'altare.

16.* (= II 3 a Purificazione, etr. **113**) Anfora campana a f.n. New York, MMA 06.1021.42. – Parise Badoni, F., *Ceramica campana a figure nere* (1968) 61 tav. 29, 6, 3: Gruppo della festa campestre. – 480–60 a.C. – Sacerdote con ramo nella d. davanti a un grande altare (o a una tomba?).

Tempio o edicola del dio

17.• (= *LIMC* VIII Suppl. Kybele **65**) Calice a f.n. Monaco, Staatl. Antikenslg. 942. – Simon, E., «Kybele in Etrurien», in *Schriften zur etruskischen und italischen Kunst und Religion* (1996) 78–86. – Pittore del sileno, 530–510 a.C. – La dea (Cibele) entro un *naiskos* accoglie un duplice corteo maschile, rispettivamente di quattro individui da sin. e quattro da d., che compiono i gesti della preghiera e del saluto.

C. Oggetto della preghiera

Le testimonianze consentono solo in pochissimi casi di identificare le occasioni nelle quali preghiere sono state pronunciate. Quelle del *Liber linteus*, come quelle delle Tavole di Gubbio, hanno per scopo l'assistenza e la protezione divina sulla confraternita (*sacnica cilthl*), sulla *civitas* (*spura*) e sull'*urbs* (*methlum*). In momenti di grave pericolo si potevano evocare con preghiere anche i fulmini, che erano detti *auxiliaria* (**2**).

Un caso di voto in tempo di guerra è quello che i Tirreni, impegnati nell'assedio di Lipari, rivolsero ad Apollo (**18**), verosimilmente nei primi decenni del V sec. a.C.

In occasione del verificarsi di prodigi, gli aruspici, teste Livio, ordinano *supplicationes* (**5**). Le testimonianze si inquadrano in un contesto romano, ma la presenza degli aruspici fa pensare che si tratti di dottrina etrusca. Esplicitamente riferita ai *Libri fatales* etruschi (**4**) è la credenza che con particolari preghiere (*deprecationes*) sia possibile dilazionare il compiersi della vita umana.

FONTI LETTERARIE

18. *Schol.* Ov. *Ib.* 465 (p. 80 Ellis); *cf.* Kall. *aitia fr.* 93 Pf. – Colonna, G., «Apollon, les Etrusques et Lipara», *MEFRA* 96 (1984) 557–578. – I Tirreni che assediavano Lipari votarono (*promiserunt*) ad Apollo che, se li avesse resi vittoriosi, gli avrebbero sacrificato il più forte dei Liparesi.

V. anche **2. 4. 5. 7.**

D. Accoglimento della preghiera

La divinità può talora manifestare con un segno particolare il proprio gradimento alla preghiera e al voto che il devoto formula. Un caso particolarmente eloquente sembra quello illustrato sul cratere **19**: la divinità, certamente Fufluns, comunica il suo compiacimento per la preghiera della devota, qui una defunta, inviando un volatile a raccogliere l'offerta. La preghiera e l'offerta erano certamente relative al destino della defunta stessa: grazie all'atteggiamento favorevole del dio, ella otterrà un posto all'interno del tiaso, divenendo una menade per l'eternità.

19. Cratere a colonnette a f.r. Orvieto, Mus. Faina 2651. Dai dintorni di Perugia. – Harari, M., *Il «Gruppo Clusium» nella ceramografia etrusca* (1980) 205–206 tav. 67; Roncalli, F., «I santuari dei duodecim populi», *AnnFaina* 2 (1985) 67 fig. 4. – Officina perugina? II metà del IV sec. a.C. – *A:* una donna nuda, certamente la defunta, con *himation* passato dietro alle spalle e sulle braccia, offre nella sin. un frutto, mentre la d. è atteggiata nel gesto della preghiera (*cf. infra* **IV**, schema *c*); un uccello (anatide?) scende obliquamente dall'alto ad afferrare l'offerta. Al di là di una colonnetta sulla quale è raffigurato un cagnolino (monumento funerario? *Sema* di un santuario?) un satiro con tirso nella sin. fa con la d. un gesto di saluto verso la defunta. *B:* tiaso dionisiaco.

III. Struttura e conformazione verbale della preghiera

A. Articolazione della preghiera

Le preghiere del *Liber linteus* (**7**) sono state sottoposte a una analisi accurata da parte di H. Rix (Rix 1). Nei quattro grandi rituali paralleli, agli *Aiser Sic Seuc* (*LL* I–II), al *Flere in crapsti* (*LL* III–IV), di nuovo agli *Aiser Sic Seuc* (*LL* V), al *Flere Nethunsl* (*LL* VIII–IX), si susseguono ben cinque preghiere (di seguito indicate con P.1–5), che accompagnano ogni fase della cerimonia. La struttura delle preghiere pronunciate nei diversi momenti dell'azione sacrificale rimane sensibilmente costante e si compone di cinque parti. Gli esempi che seguono sono tratti dal rituale del *Flere Nethunsl*, più completo degli altri.

Ogni invocazione si apre con *A.* l'allocuzione diretta al dio, menzionato al vocativo (P.1–5: *flere nethunsl* = «o nume di Nettuno»), sempre seguito da un epiteto positivo (*un mlach* = «te o buono») e, tranne che nella prima preghiera dove si usa una espressione differente, dal verbo tecnico del pregare (*nunthen* = «prego»).

Segue *B.* la presentazione dell'offerta (P.1: *zivas fler* = «la vittima viva», P.2: *huslna vinum . . . fasec* = «vino giovane e polta», P.3: *zusleva zarve* = «offerte *zusle zarve*», P.4: *zusleva zarve fasec* = «offerte *zusle zarve* e polta», P.5: *fase* = «polta»).

Sono poi menzionati *C.* gli autori dell'offerta (P.1–5: *sacnica cilths* = la confraternita di *cilth*; *spura* = la *civitas*). A questo punto dovrebbe seguire *D.* la richiesta specifica di accogliere l'offerta e di essere benigno; il termine tecnico è riconosciuto nell'aggettivo *thans*, che compare in una sequenza ancora assai oscura nel dettaglio. L'ipotesi che *thans* significhi «benigno», come sostenuto da Rix sulla base del confronto con i testi umbri, sembra confermata dal passo di Servio (**20**). Chiude la preghiera *E.* l'elencazione di coloro a vantaggio dei quali il sacrificio è celebrato (P.1–5: *sacnicleri cilthl spureri methlumeric enas* = «in favore della confraternita di *Cilth*, della *civitas* e della città»).

Prima della presentazione dell'offerta (*B*) può essere menzionato il luogo ove l'offerta è esibita (*thaclthi thartei* = «nel *thaca tharte*»). In luogo della sezione *E*, che nella prima preghiera manca, perché ancora la vittima non è stata sacrificata, si trova un'altra sequenza, *ais cemnach*, che sembra apostrofare la divinità con il nome generico (*ais* = «dio») seguito da un aggettivo, e si configura dunque come una seconda breve preghiera.

Nel caso della lamina bronzea da Pyrgi (**11**), se si tratta in questo caso di una preghiera, essa appare sostanzialmente strutturata in tre parti: una lunga sezione iniziale nella quale sono menzionati i nomi di *Tinia* e *Uni* seguiti da una serie di epiteti cultuali, il tutto al genitivo dipendente dal sostantivo *teras*, di significato ignoto. Segue poi una brevissima invocazione, con la richiesta espressa con il verbo *var* all'imperativo seguito dal vocativo degli epiteti divini già presenti nella prima sezione (*thvarie, chia*). Chiude il testo una lunga sequenza costituita dagli stessi nomi divini accompagnati dai medesimi epiteti, tutti al genitivo, dipendenti questa volta da una parola finale [*nun*]*ur*, di incerto significato, ma che rientra certamente nel linguaggio sacrale.

FONTI LETTERARIE

20. Serv. *Aen.* 1, 733. – «Secondo la disciplina etrusca . . .; così infatti dicono *volens propitiusque sis.*»

FONTI EPIGRAFICHE

V. **7. 11.**

B. Lo stile

Il Rix (Rix 1, 669–672) ha molto insistito sulla differenza di stile che intercorre nel *Liber linteus* (**7**) tra le diverse prescrizioni rituali e quelle parti nelle quali si riconoscono preghiere.

Queste infatti, a differenza di quelle prescrittive nelle quali la composizione è molto libera, presentano uno stile rigoroso, dove «l'ordine delle parole identiche o corrispondenti è fisso».

Lo stile è diretto, la divinità apostrofata con il «tu» (*un*). La ripetizione rigida delle stesse parole ed espressioni dà l'idea di una ritmica cadenzata: le uniche differenze sono costituite dalla diversità delle offerte che vengono presentate nelle cinque preghiere.

Nettamente più vicina al carme, e in particolare ai «*carmina* latini preletterari del genere di quelli dei Salii» (Colonna, *o.c.* **11**, 505), è invece il testo della lamina pirgense (**11**).

IV. Prassi della preghiera

A. Gesti e atteggiamenti del pregare

Tutte le rappresentazioni etrusche di oranti prevedono personaggi in piedi. Il noto rilievo con due gruppi di figure contrapposte inginocchiate, scolpito sul letto funebre da Cortona (Camucia) (Scarpellini Testi, M., in *La Cortona dei principes* [1992] 49 n° 40), è relativo al compianto funebre e non alla preghiera.

Del pari le numerose scene sulle anfore a figure nere della Campania (Parise Badoni, *o.c.* **16**, n° 5 tav. 3; n° 8 tav. 5; n° 10 tav. 6; n° 12 tav. 7), con personaggi maschili e femminili, seduti su troni davanti ad altari fiammeggianti, non mettono in scena devoti impegnati nella preghiera, sebbene in alcuni casi compaiano gesti identici ad alcuni di quelli registrati in questa sezione, bensì probabilmente divinità (così Parise Badoni, *o.c.* **16**, 20) o eventualmente defunti che assistono a scene di culto in loro onore, come nella lastra Campana al Louvre (Roncalli, *o.c.* **12**, 22 n° 6 tav. 6).

Nella estrema varietà dei gesti, riconoscibili sulle rappresentazioni etrusche di devoti, la possibilità di identificarne alcuni come propri dell'atto del pregare è vincolata all'applicazione di modelli derivati dal costume greco e da quello romano, i primi ben esemplificati nello studio del Neumann (*Gesten* 78–82 figg. 37–40), gli altri desunti dai non numerosi passi di autori latini (Liv. 6, 20, 10; 7, 6, 4; Macr. *Sat.* 3, 9, 12; Plin. *nat.* 38, 25; Tert. *apol.* 24; Serv. *Aen.* 4, 205).

Come in Grecia, sembra caratteristico della preghiera il gesto di sollevare le mani, volgendole in direzione della divinità (Neumann, *Gesten* 78 fig. 37), verso la regione nella quale si pensa che il dio abiti, verso il suo altare o la sua statua.

Nella sterminata massa dei bronzetti votivi etruschi si è ritenuto opportuno eseguire una selezione puramente esemplificativa della variegata gestualità e consapevolmente limitata ai pezzi più rappresentativi e facilmente accessibili. La base della classificazione è costituita dalle immagini di devoti o di personale del culto nelle quali gesti riferibili all'azione del pregare non si accompagnano ad alcun oggetto trattenuto in mano.

Lo schema *a* è estremamente raro; sembra possibile una sua connessione con le notizie delle fonti (Liv., Macr. e Tert.) che l'invocazione agli dei superi si compiva sollevando le braccia e tendendo le mani al cielo (su ciò, Appel, *De Rom. prec.*). Forse significato non dissimile riveste il gesto che compie una figurina bronzea, che tende il braccio d. in avanti e in basso, ma la mano aperta presenta il palmo verso l'alto (Richardson, *EtrVBr* 313 figg. 740–741); dato che il gesto rimane isolato, non se ne tiene conto in questa sede.

Assai più diffuso è lo schema *b*; incerta, ma non improbabile, la connessione con il mondo ctonio e infero, anche in questo caso fondata sulle notizie degli autori latini (Liv., Macr., Serv.) (su ciò da ultima, Cagianelli, *o.c.* **46**, 154 n. 215).

Universalmente associato all'idea della preghiera è il gesto *c*, attestato senza significative variazioni dalla seconda metà del VI fino al pieno II sec. a.C.

Dalla seconda metà del V sec. a.C. si afferma lo schema *d*, che diviene prevalente in età ellenistica. Forse le premesse di questo caratteristico gesto vanno ricercate nella cosiddetta «posa ittita», che si afferma nella bronzistica devozionale già nel VII sec. (*cf.* ad es. Cristofani, *BrEtr* n^{i} 8–12) e prosegue nel tardo arcaismo con creazioni come la cd. Afrodite di Sessa (Cristofani, *BrEtr* 266 n° 36).

Lo schema *e*, con mano portata alle labbra, sembra alludere all'*osculum* (Plin. *nat.* 28, 25; Min. Felix 2, 4), piuttosto che al silenzio rituale, come anche è stato proposto (Bruni, *o.c.* **37**, 140). Esso può rappresentare, più che una vera e propria preghiera, un generico atto di venerazione nei confronti del dio.

a. Entrambe le braccia sollevate, con le mani tese e il palmo in avanti:

21.* Bronzetto decorativo, pertinente a un dinos capuano. Varsavia, Mus. Naz. 147074 (già Gołuchow). – Dobrowolski, W., in *Die Welt der Etrusker*. Cat. mostra Berlino (1988) 242 C 3.2 fig. – Intorno al 500 a.C. – Figura di orante nudo.

b. Entrambe le braccia tese in basso, in generale con il palmo della mano rivolto a terra:

22.* Bronzetto votivo. Firenze, Mus. Arch. 570. Dalla stipe di Brolio. – Cristofani, *BrEtr* 249 n° 2.11. – 500 a.C. – Personaggio maschile nudo stante.

23. Bronzetto votivo. Bologna, Mus. Civ. Da Monte Acuto Ragazza. – Cristofani, *BrEtr* 258 n° 5.5. – 500–450 a.C. – Personaggio maschile nudo gradiente.

24. Bronzetto votivo. Firenze, Mus. Arch. 568. Dalla stipe di Brolio. Cristofani, *BrEtr* 249 n° 2.12 (corrisponde sulla tav. alla fig. a d. portante erroneamente il n° 2.13). – 500 a.C. – Figura femminile stante.

25.* Bronzetto votivo. Parigi, Cab. Méd. Br 213. – Adam, A. M., *Bronzes étrusques et italiques. Bibliothèque Nationale* (1984) n° 225; Cristofani, *BrEtr* 268 n° 45; Richardson, *EtrVBr* 297–298 figg. 707–708. – 480 a.C. – Personaggio femminile stante.

c. Un braccio (più raramente entrambe) proteso, con la mano aperta e il palmo in avanti:

26. Bronzetto votivo. Parigi, Cab. Méd. H 1371. – Adam, *o.c.* **25**, n° 226. – 500–450 a.C. – Personaggio femminile stante.

27. Bronzetto votivo. Firenze, Mus. Arch. 273. – Richardson, *EtrVBr* 304 n° 7 fig. 724. – V sec. a.C.

28. Bronzetto votivo. Londra, BM 450. Dalla stipe del Falterona. – Cristofani, *BrEtr* 254 n° 4.2. – 480 a.C. – Personaggio femminile incedente, con entrambe le braccia levate.

29. Bronzetto votivo. Vienna, Kunsthist. Mus. VI 447. – Richardson, *EtrVBr* fig. 649. – Inizi del V sec. a.C. – Personaggio femminile in lunga veste.

30. Bronzetto votivo. Paris, Louvre Br 293. – Cristofani, *BrEtr* 273 n° 63. – Metà del IV sec. a.C. – Personaggio maschile stante.

31. Bronzetto votivo. Volterra, Mus. Guarnacci 46. Da Volterra. – Bentz, *EtrVBr* 116 n° 30.2.3 fig. 220. – 300 a.C. – Personaggio maschile.

32.* (= I 2 d Offerte votive, rom. **203**) Statua votiva. Firenze, Mus. Arch. 2. Da Pila, presso Perugia o, piuttosto, da Sanguineto, sul Lago Trasimeno. – Cristofani, *BrEtr* 300 n° 129; Colonna, G., *StEtr* 56 (1991) 120. – 100 a.C. c. – «Arringatore».

V. anche **14–16.**

d. Braccia aderenti al tronco, avambracci tesi lateralmente; mani aperte, con il palmo in avanti o lievemente verso l'alto:

33.* Bronzetto votivo. Londra, BM 613. Dalla coll. Castellani. – Cristofani, *BrEtr* 270 n° 51. – 425–400 a.C. – Personaggio femminile stante.

34.* Bronzetto votivo. Siena, Mus. Naz. 39498. Da Castelluccio La Foce. – Bentz, *EtrVBr* 16 n° A 6 fig. 11–12. – III sec. a.C. – Personaggio maschile.

35. Bronzetto votivo. Firenze, Mus. Arch. 72809. Da Sovana. – Bentz, *EtrVBr* 27 n° I 1 fig. 15. – III sec. a.C. – Personaggio femminile.

36. Bronzetto votivo. Tarquinia, Mus. Naz. 254. Da Tarquinia. – Bentz, *EtrVBr* 29 n° N 1 fig. 22. – Metà del IV sec. a.C. – Personaggio femminile in tunica e mantello.

e. Braccio d. sollevato e mano aperta all'altezza della testa, con il palmo rivolto al viso:

37.* Bronzetto votivo. Cortona, Mus. Acc. Etr. 1616. – Bruschetti, P., *Il Museo dell'Accademia etrusca di Cortona* (1988) 24 fig. 25; Bruni, S., «I bronzi antichi della Coll. v. Schwarzenberg», *StEtr* 56 (1991) 140. – V sec. a.C. (?). – Giovane nudo, con una mano davanti alle labbra. – *Cf.* anche altro bronzetto femminile, perduto, già nella coll. Caylus, Pairault-Massa, F.-H., «Le petit cheval de Volterra», *Rassegna volterrana* 58 (1982) 10 fig. 7.

B. Tono della voce nella preghiera

La documentazione non consente di confermare per l'Etruria ciò che vale per il mondo greco e romano, ovvero il silenzio rituale sul quale si eleva la preghiera a voce alta e chiara. L'esistenza di questa condizione, che appare del tutto plausibile ipotizzare anche nel rituale etrusco, non può essere dimostrata sulla base del gesto che compiono alcuni bronzetti (*cf. supra* **36. 37**), come è stato recentemente proposto. È invece attestato l'uso in casi particolari di pregare a bassa voce. In Lucano infatti l'aruspice *Arruns* raccoglie le ceneri del fulmine mormorando preghiere (**38**). L'attribuzione al costume etrusco non è pacifica; uno scolio a Giovenale (*Schol.* Iuv. 6, 587) descrive quasi con le stesse parole il *pontifex* che raccoglie le tracce del fulmine e le seppellisce con una preghiera sconosciuta e silenziosa (*quadam tacita ignorata prece*). Secondo Thulin I 100 si tratterebbe però di una svista del commentatore e il passo andrebbe riferito al rituale etrusco.

FONTI LETTERARIE

38. Lucan. 1, 607; Thulin I 93 ss. – L'aruspice *Arruns* raccoglie le tracce del fulmine e le seppellisce con triste mormorio (*maesto cum murmure*).

C. Presenza di sacerdoti

Nelle fonti letterarie vi è solo la menzione di un aruspice nel passo di Lucano citato sopra (**38**). Il *Liber linteus* (**7**) e la tabella di Pyrgi (**11**) presuppongono la presenza di personale specializzato del santuario. Come sacerdoti sono qualificati dagli attributi che recano in mano (ramoscello quello alla sin., lituo quello alla d. dell'ara), i personaggi venerandi che guidano i due cortei nella base rotonda di Perugia **14**, e il personaggio sul coperchio del sarcofago marmoreo **52**; specificamente come aruspice è caratterizzato il bronzetto *infra* **47**.

D. Connessioni con altri atti di culto

1. Sacrificio cruento

Nessun sacrificio si compie senza preghiera, ricorda Plinio (*nat.* 28, 10). Il *Liber linteus* ne è una esplicita dimostrazione, dato che le cinque preghiere accompagnano nelle sue diverse fasi il decorso del sacrificio cruento, dalla presentazione della vittima viva ai rituali di libagione o di versamento di offerte liquide e solide. Con il sacrificio cruento sono palesemente collegati i bronzetti che rappresentano personaggi con coltelli o spadoni. La presenza della *machaira* caratterizza i bronzetti votivi come immagini di sacrificatori, come è dimostrato dal sarcofago chiusino **13**.

Schema c

39.* Bronzetto votivo. Parigi, Cab. Méd. Br 882. – Adam, *o.c.* **25**, 165 n° 243. – Metà del V sec. a.C. – Orante con coltello appoggiato alla spalla sin.

V. anche **13.**

Schema d

40.* Bronzetto votivo. Siena, Mus. Naz. 39499. Da Castelluccio La Foce. – Bentz, *EtrVBr* 16 n° A 1 figg. 2–3. – IV–III sec. a.C. – Orante con coltello nella d.

Schema e

41.* (= I 2 a Sacrifici, etr. **264**) Firenze, coll. von Schwarzenberg. – Bruni, *o.c.* **37**, 138 ss. n° 6 tav. 48, 6–7. – Metà del V sec. a.C. – Coltello appoggiato alla spalla sin.

2. Libagione con la phiale e altre offerte liquide

Connessi con la libagione e le offerte liquide sono i moltissimi bronzetti con in mano *phialai* e brocche. La posizione e i gesti delle mani sembrano talora consentire l'identificazione delle divinità, se supere o ctonie, in onore delle quali la libagione è effettuata.

Diffusissimo è lo schema *d*, che appare quello più esplicitamente legato alla preghiera a partire dall'età tardoclassica: nella bronzistica devozionale si impiega esattamente lo stesso schema per l'orante e per il devoto che liba (*cf.* **33** e **44**).

Schema a

42.* Bronzetto votivo. Dresda, Skulpturenslg. ZV 1869. – Raumschüssel, M., in *Die Welt der Etrusker*. Cat. mostra Berlino (1988) 276–277 D 2.47. – Metà del V sec. a.C. – Offerente con mantello avvolto attorno alla vita (*cinctus gabinus*?).

Schema b

43.* Bronzetto votivo. Firenze, Mus. Arch. 126. – Cristofani, *BrEtr* 266 n° 35. – 500–450 a.C. – Giovane nudo con *Schnabelkanne* nella d.

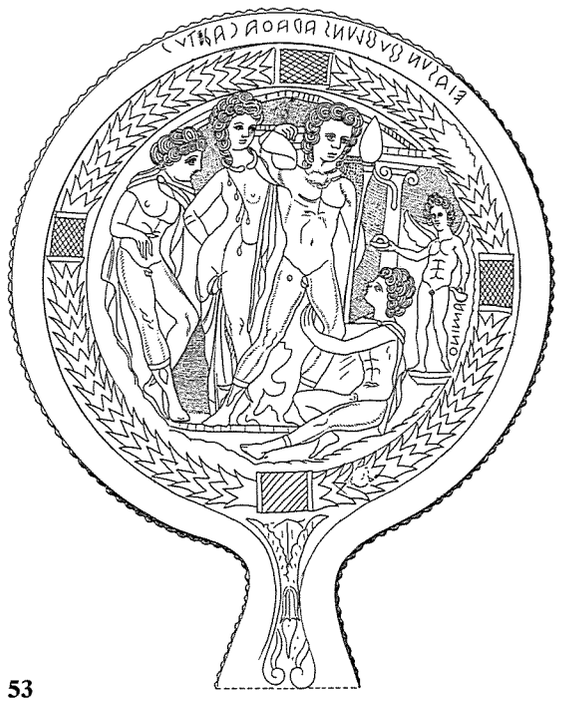
Schema d

44.* Bronzetto votivo. Luogo di conservazione sconosciuto, già Castiglione del Lago, coll. priv. Da Castiglione del Lago? – Bentz, *EtrVBr* 17–19 n° B 2 fig. 13. – IV sec. a.C. – Personaggio maschile.

45. Bronzetto votivo. Catania, Mus. Civ. – Dohrn, T., *Die etruskische Kunst im Zeitalter der griechischen Klassik* (1982) tav. 24, 1. – Intorno al 400 a.C. – Personaggio maschile.

46.* Bronzetto votivo. Vaticano, Mus. Greg. Etr. 12025. Provenienza sconosciuta. – Cagianelli, C., *Museo Gregoriano Etrusco. Bronzi a figura umana* (1999) 193 n° 29. – Ultimo quarto del IV sec. a.C. – Personaggio femminile.

47. (= I 2 a Sacrifici, etr. **250**) Bronzetto votivo di tipo laminare. Roma, Villa Giulia 24478. – Cristofani, *BrEtr* 275 n° 73. – Tra IV e III sec. a.C. – Figura di aruspice con coppa nella d.



53

3. Offerta di oggetti solidi o di animali

I gesti individuati come qualificanti della preghiera si accompagnano spessissimo con l'offerta votiva. Nel catalogo che segue non è registrato il gesto, molto particolare, che compare nella rappresentazione di devote in età tardo arcaica, che sollevano la mano d. secondo lo schema *c*, ma piegano il pollice e l'indice per stringere un fiore, *cf.* p.es. Cristofani, *BrEtr* n[i] 6.2 e 31; Haynes, S., *Etruscan Bronzes* (1984) fig. 57.

Schema b

48.* Bronzetto votivo. Bologna, Mus. Civ. 27817. – Richardson, *EtrVBr* 302 n° 6; Cristofani, *BrEtr* 258 n° 5.4. – 475–450 a.C. – Offerente femminile con pomo nella d.

49.* Bronzetto votivo. Parigi, Louvre Br 220. Dalla stipe del Falterona. – Cristofani, *BrEtr* 254 n° 4.3. – 480–460 a.C. – Personaggio maschile nudo con uovo nella d.

Schema c

50.* Bronzetto votivo. Parigi, Cab. Méd. Br 753. – Adam, *o.c.* **25**, 158 n° 234. – Inizi del IV sec. a.C. – Offerente femminile con pomo nella sin.

Schema d

51.* Bronzetto votivo. Parigi, Cab. Méd. Br 203. – Adam, *o.c.* **25**, n° 233. – I metà del IV sec. a.C. – Offerente femminile con uccellino nella sin.

V. anche **17.**

4. Offerta di (fumigazione con) incenso

Schema c

52. (= *LIMC* III Charon I/Charu[n] **35. 38**) Sarcofago di marmo. Tarquinia, Mus. Naz. 9871. – Herbig, *EtrSark* 63 n° 121 tav. 21a; Blanck, H., in *Misc. arch. T. Dohrn dedicata* (1982) 11–28 tav. 1, 1. – Metà del IV sec. a.C. – Cd. «sarcofago del sacerdote».

5. Purificazione

Schema c

V. **14. 16.**

V. Forme particolari di preghiere

A. Supplica

(V. *ThesCRA* III 6 d Hikesia) Nella documentazione figurata restituita dall'Etruria, si è ritenuto di prendere in considerazione soltanto lo specchio di Firenze (**53**) decorato con una rappresentazione di carattere mitologico. Poiché la scena non trova che un generico confronto nella tradizione letteraria greco-romana, si può pensare che si tratti di un racconto e di uno schema figurativo originali, e che quest'ultimo rifletta concezioni e atteggiamenti religiosi propri di questa cultura.

Per le stesse ragioni, non si è tenuto invece conto di due altri importanti documenti, lo specchio con Thesan e Thetis che implorano Tinia abbracciandone le spalle, Gerhard, *EtrSp* IV 2 tav. 396 (*LIMC* II Athena/Menerva **168•**, III Eos/Thesan **33**), e l'«hydria Ricci» da Cerveteri (*LIMC* VI Memnon **16***, *ThesCRA* III 6 d Hikesia **38***), Heurgon, J., «De la balance aux foudres», in *Scripta minora* (1986) 285–298, con lo stesso soggetto. La rappresentazione vascolare presenta però alcune peculiarità di notevole interesse che appare opportuno sottolineare: mentre Eos (Thesan) è raffigurata in ginocchio nell'atteggiamento della implorazione, Thetis, evidentemente in conseguenza del responso a lei favorevole, stando in piedi compie con la sin. il gesto della preghiera e con la d. il gesto del saluto.

I gesti che compie Thetis compaiono in Etruria distinti, nel fregio del calice di Monaco (**17**) e sulla base rotonda di Perugia (i due sacerdoti ai lati dell'altare) (**14**). L'hydria Ricci, opera di artista ionico realizzata verosimilmente nella madrepatria, dimostra la profonda affinità, anche nella cultura religiosa, tra la grecità orientale e l'Etruria, in età arcaica.

53.• (= *LIMC* I Aminth **1•**, III Dionysos/Fufluns **84**, V Iason **14**) Specchio bronzeo. Firenze, Mus. Arch. 615. Da Bolsena. – Gerhard, *EtrSp* V tav. 88, 2. – III sec. a.C. – Giasone seduto a terra implora *Fufluns* abbracciandone le ginocchia.

B. Maledizioni

(*Cf. ThesCRA* III 6 g Maledizione.) Gli esemplari di *defixiones* noti in Etruria contengono serie di nomi, accompagnati da formule di maledizione. Si è infatti supposto che l'espressione *thapicun thapintas* che compare in **55** significhi «maledico avendo maledetto». A differenza degli analoghi monumenti greci e latini, in quelli etruschi le divinità infere destinatarie della supplica non sono espresse.

BIBLIOGRAFIA: Buonamici, G., *Epigrafia etrusca* (1932) 363 ss.

54. *Defixio*. Lamina di piombo. Volterra, Mus. Guarnacci. Da Volterra. – *ET* Vt 4.1. – III–II sec. a.C.

55. *Defixio*. Lamina di piombo. Firenze, Mus. Arch. Da Monte Pitti (Populonia). – *ET* Po 4.4. – III–II sec. a.C.

Appendice

La preghiera nelle Tavole di Gubbio

In una trattazione pur sintetica della preghiera in Etruria, è inevitabile almeno un cenno a quello straordinario monumento della religione italica che sono le Tavole di Gubbio (**56**, d'ora in avanti T.I. [Tavole Iguvine]), anche per l'importanza che il modello di sacro procedere in esse definito ha avuto per la messa a punto di uno schema interpretativo dei rituali etruschi più lunghi, in primis del *Liber linteus*.

Nelle T.I. lo spazio riservato alla preghiera è grandissimo. Non c'è cerimonia descritta nei rituali che avvenga senza preghiere. Nei diversi luoghi, l'ingiunzione a rivolgersi al dio può essere limitata alla sola esortazione a pregare (*persnimu* = «si preghi»; *cf.* ad es. Ib 21; IV 25; VIb 2) o a pregare secondo la formula (*pesnimu arepes arves* = «si preghi con la formula di rito»; *cf.* ad es. Ia 6. 10. 13. 19. 23; Ib 3. 7); il tipo di preghiera può essere precisato citandone l'incipit (*tiu puni tiu vinu teitu* = «si dica: te con la mola te col vino», come nella cerimonia delle Hondia, IIa 25–26) ovvero riportandone il testo completo, come nel caso della preghiera recitata davanti alla Porta Trebulana, nel *piaculum*, VIa 22–55, che costituisce il modello per le preghiere da recitare in molti altri rituali (la formula: *si preghi in silenzio come davanti alla Porta Trebulana* compare ad es. in VIb 21; VIb 23; VIa 5; VIa 7). Preghiere riportate integralmente sono anche quelle da dirsi, nel *piaculum*, dietro alla Porta Tesenaca, in VIb 5–15, o dietro alla Porta Veia VIb 25–35 e quelle, nel rituale della *lustratio*, alla triade Serfo Martio, Prestota Serfia e Torsa Serfia (VIb 57–62), a Prestota Serfia (VIIa 9–36) e a Torsa Giovia (VIIa 47–51).

Il termine tecnico che designa la preghiera è senz'altro *persnimu* (ad es. Ia 6; VIb 2), strettamente correlato con *persklo*, che indica il rito, la «cerimonia nella sua accezione più vasta», ma che anch'esso, in alcuni passi (ad es. III 12; VIIa 23–24: *enom... persclu vesticatu* = «quindi... con preghiera si libi»), deve significare senz'altro preghiera (Prosdocimi 1978, 604 sgg.). Il verbo che l'*arsfertur* usa nell'esordio è *subocau* (ad es. VIb 27: *tiom subocau suboco* = te invoco con invocazioni). Nei passi iussivi, si usa il verbo *naratu* o *teitu* («si dica», «si reciti», ad es. VIa 22; VIb 4; IIa 25).

Destinatario della preghiera è il dio, apostrofato direttamente con i suoi epiteti. Il suo nome apre e chiude la preghiera (ad es. VIa 22: *tiom subocau suboco dei grabovie//*; VIa 56: *di grabovie tiom subocau*).

La preghiera si dice là dove si compie il sacrificio. Nel rituale del *piaculum*, il sacrificio e la preghiera si svolgono davanti (*pre*) e dietro (*post*) le porte Trebulana, Tesenaca, Veia, nonché nel Luco Giovio e nel Luco Coredio. Nella lustrazione, davanti al cippo terminale dopo la circumambulazione. Nella cerimonia delle Hondia, si prega alla spina o oltre la spina. E naturalmente all'altare (ad es. IIa 40: «all'ara»; IV 6: «dalla parte dell'ara») e presso il sacello (IV 6).

La preghiera precede, accompagna e conclude l'azione sacrificale. Nelle prescrizioni, dopo l'indicazione delle vittime, si ingiunge di libare pronunciando la preghiera (VIa 22; VIb 6. 25). Più esplicito è IIb 15–20: «quando si verrà al tempio, si consacri il capro; con l'incenso si preghi come premessa (*prepesnimu*) a Giove padre Sancio, con la carne senza persondro si preghi, con le olle si preghi, ...si preghi con il *RANO*, si preghi con la mola, si preghi col vino, si preghi con l'acqua». Ma si prega anche dopo l'uccisione e il trattamento delle carni, *cf.* ad es. VIb 18: «con la poltiglia si preghi», una formula ripetuta più volte.

Ciò che si richiede al dio è di essere propizio a coloro per i quali si compie il sacrificio e di annientare i nemici. Chiaro è anche lo scrupolo a cautelarsi nei confronti di azioni trasgressive o di errori involontari (ad es. nel *piaculum* VIa 27–28: «sia come non voluto, se qualcosa del tuo rito è viziato, è trasgredito..., del tuo rito visibile o invisibile»).

Le preghiere delle T.I. seguono uno schema relativamente fisso, nel quale si possono distinguere – l'esempio è tratto dalla prima preghiera del *piaculum* – un esordio, che contiene l'invocazione al dio (ad es. VIa 21–22: *teio subocau dei grabovi* = «te invoco Giove Grabovio») e l'indicazione del soggetto in favore del quale si dà l'offerta (VIa 23–24: *ocriper fisiu* ecc. = «per l'arce fisia» ecc.), cui segue un nucleo centrale che comprende la presentazione della vittima (ad es. VIa 26: *essu bue peracri pihaclu* = «con questo bue *peracri* piaculare»), l'indicazione delle possibili trasgressioni e vizi formali involontari (VIa 27–28: *pusei neip heritu... persei tuer perscler vaseto est* = «(sia) come non voluto... se qualcosa del tuo rito è viziato»), la formula di purificazione (VIa 29–30: *pihatu ocrer fisier... nome* ecc. = «purifica dell'arce Fisia... il nome, ecc.»), e una parte conclusiva, con la richiesta di essere propizio (VIa 30: *futu fos pacer* = «sii fausto propizio»). La fissità della struttura condiziona lo stile, che utilizza sistematicamente la ripetizione, l'anafora e il chiasmo. Ognuna delle sezioni è contrappuntata dall'invocazione al dio: così nella preghiera per il *piaculum* dell'*ocar* davanti alla Porta Trebulana, nell'esordio, è compresa una

triplice invocazione a Giove Grabovio; nella parte centrale l'invocazione è ripetuta sei volte per ognuno dei tre buoi sacrificati; nella chiusa, quattro volte per i primi due buoi, cinque per il terzo.

L'andamento delle invocazioni è quello dell'anafora: la formula base (*teio subocau... dei grabovi*), nel nucleo centrale compare senza il verbo (*di Grabovie tio*) con effetto retorico di ripresa e sospensione, e è ripetuta per esteso nella chiusa, con disposizione chiastica rispetto alla formula di apertura (*di grabovie tiom subocau*). Questa preghiera serve da modello per molte altre situazioni, ad es. per i sacrifici alle Porte Tesenaca e Veia, ma anche per la preghiera a Cerfo Martio, a Torsa Cerfia e a Torsa Giovia nella cerimonia della lustrazione. Dietro la Porta Tesenaca (VIb 5–15) si impone una preghiera come davanti alla Porta Trebulana ma, subito dopo, si registra una preghiera data per esteso che, pur strutturata come quella, presenta alcune varianti: incentrata sulla presentazione della *«mefa aspersa Fisovina»*, questa preghiera, che conta ben dieci invocazioni al dio, serve da modello alla preghiera a Fiso(vio) Sancio (VIIa 38) nella lustrazione. Così anche dietro la Porta Veia, all'ingiunzione di pregare come davanti alla Porta Trebulana, segue poi una preghiera a Tefro Giovio che presenta come la precedente delle varianti, incentrate sulla offerta del «*persondro* suino tefrale». La preghiera può essere ripetuta più volte (ad es. Ib 22: *triiuper pesnimu* = «per tre volte si preghi»).

Una forma specifica della lustrazione sembra la preghiera collegata alla cerimonia delle olle: la preghiera, che presenta una struttura abbastanza simile a quella recitata davanti alla Porta Trebulana nel *piaculum*, si articola nella presentazione delle olle nere con l'invocazione a Prestota Cerfia (VIIa 10–22), ripetuta ben nove volte; segue la presentazione delle olle bianche (VIIa 26–32) e la preghiera con l'apostrofe alla stessa divinità, ripetuta sette volte; infine si ripete la presentazione delle olle nere (VIIa 33–36) e la formula prevede una triplice invocazione.

Nelle T.I. è sempre l'*arsfertur* che prega: la preghiera si recita in piedi; tuttavia in VIb 41 (*serse comatir persnimu* = «sedendo con la poltiglia preghi») si allude chiaramente alla posizione seduta, come forse anche in IV 23 («con il cibo da (usarsi) seduti senza difetti si preghi a Pomono Popdico») o anche in VIb 22, dove si sacrifica seduti. Costante è la direttiva «si preghi in silenzio» (*tases persnimu*, ad es. Ia 6; Ib 3; VIa 56; VIb 2. 4. 20. 23. 44. 46), espressione da intendersi certamente nel senso che il sacerdote prega ad alta voce nel silenzio rituale degli astanti.

Nella preghiera che accompagna la lustrazione una intera sezione è riservata alla maledizione dei nemici. La preghiera a Serfo Martio, Prestota Serfia e Torsa Serfia (VIb 58–62), si apre con l'indicazione dei popoli da maledire e si chiude con la richiesta di protezione sulla città iguvina.

Alla elencazione dei *nomina* stranieri (*tuscer nahacer iabuscer nomner* = «il nome etrusco naharco iapodico») e della città nemica (*totar tarsiner* = «la città tadinate») da escludere e allontanare dal rito segue la concitata sequenza degli imperativi verbali (ad es. VIb 60–61: *tursitu tremitu hondu holtu ninctu nepito sonitu savitu preplotatu previlatu* = «fuga atterrisci prosterna illividisci uccidi annulla batti ferisci impedisci incatena»).

BIBLIOGRAFIA: Prosdocimi, A. L., «L'umbro», in Prosdocimi (1978) 587–787; Prosdocimi, *TavIguv* I (1984).

FONTI EPIGRAFICHE

56.* (= II 3 a Purificazione, etr. **121**, III 6 a Divinazione, etr. **157**) Sette tavole di bronzo. Gubbio, Mus. Civ. Da Gubbio. – III–I sec. a.C. – Le tavole, scritte in alfabeto umbro (I–Vb) e in alfabeto latino (Vb–VII) contengono, in relazione alla città di Gubbio, il più lungo testo rituale del mondo classico.

ADRIANO MAGGIANI,
SIMONA RAFANELLI (Catalogo)

Das römische Gebet

GLIEDERUNG

I. Einleitung 151
A. Begriffsbestimmung 151
B. Terminologie 153
II. Voraussetzungen und Wirkung des Gebetes 154
A. Identität und Vorstellung des Betenden 154
B. Empfänger des Gebetes 155
C. Ort des Betens 156
D. Gegenstand des Gebetes 156
E. Erhörung des Gebetes 157
III. Aufbau und sprachliche Gestaltung des Gebetes 158
A. Gliederung des Gebetes 158
B. Stilistische Züge der Gebetssprache .. 160
IV. Gebetspraxis: Bräuche und Riten 162
A. Vorbereitung des Gebetes 162
B. Gesten und Gebärden des Betens ... 163
C. Lautes und leises Beten 165
D. Anwesenheit eines Priesters oder Kultdieners 166
E. Verbindung mit anderen Kultakten .. 166
V. Sonderformen des Gebetes 168
A. Das Gebet im Totenkult 168
B. Gelübde 168
C. Rachegebet 170
VI. Einstellung zum Gebet 170
A. Philosophische Ansichten zum Gebet 170
B. Gebetsparodie 170

BIBLIOGRAPHIE: (für weitere Lit. s. auch die Bibl. zum griechischen Gebet): Alvar, J., «Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus, sive dea*», *Numen* 32 (1985) 236–273; Appel, *De Rom. prec.* (1909); Bäumer, Ä., «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4–29)», *Hermes* 112 (1984) 84–98; Carter, J. B., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* X (1918, repr. 1963) 199–201 *s.v.* «Prayer (Roman)»; Champeaux, J., «La prière du Romain», *Ktema* 26 (2001) 267– 283; Chapot, F./Laurot, B., *Corpus de prières grecques et romaines* (2001); Demisch, H., *Erhobene Hände: Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst* (1984); Dumézil, *RRArch* (1974²); Eisenhut, W., *RE* Suppl. XIV (1974) 964–973 *s.v.* «Votum»; Feeney, D., *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs* (1998); Fless, *Opferdiener* (1995); Freyburger, G., «La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque», *Latomus* 36 (1977) 283–315 (= Freyburger 1); Freyburger, G., «Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine», *REL* 79 (2001) 26–36 (= Freyburger 2); Grundmann, W., *RAC* I (1950) 954–957 *s.v.* «Aufwärts-abwärts»; Guittard, Ch., *Recherches sur le carmen et la prière dans la littérature latine et la religion romaine*, Thèse de Doctorat d'État, Univ. de Paris-IV, Bd. I–VI (microfiches, 1995) (= Guittard 1); Guittard, Ch., «Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome», *REL* 76 (1998) 71–92 (= Guittard 2); Guittard, Ch., «Siue deus siue dea: les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs divinités?», *REL* 80 (2002) 25–54 (= Guittard 3); Guittard, Ch., «Les prières dans la célébration des jeux Séculaires augustéens», in Motte, A./Ternes, Ch. (éds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques. Actes Coll. Luxembourg* 1999 (2003) 205–215 (= Guittard 4); Hickson, F. V., *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Vergil* (1993); van der Horst, P. W., «Silent Prayer in Antiquity», *Numen* 41 (1994) 1–25; Jeanneret, R., *Recherches sur l'hymne et la prière chez Virgile* (1973); Klauser, Th., «Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst II. 6. Heidnische Vorläufer des christlichen Oransbildes», *JbAC* 2 (1959) 115–145; Kleinknecht, H., *Die Gebetsparodie in der Antike* (1937); Köves-Zulauf, T., *Reden und Schweigen: römische Religion bei Plinius Maior* (1972); Latte, *RR* (1960); Levene, D. S., *Religion in Livy* (*Mnemosyne* Suppl. 127) (1993); Limet, H./Ries, J. (Hsg.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège, 1978* (1980); Linderski, J., «The Augural Law», *ANRW* II 16.3 (1986) 2146–2312; Muth, R., *Einführung in die griechische und römische Religion* (1998²); Norden, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1923²) (= Norden 1); Norden, E., *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI* (1927³) (= Norden 2); Norden, E., *Aus altrömischen Priesterbüchern* (1939, repr. 1975) (= Norden 3); North, J., «Religion in Republican Rome», in *CAH²* VII 2 (1989) 573–624 (= North 1); North, J., *Roman Religion* (2000) (= North 2); Ogilvie, R. M., *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (1969); Palmer, R. E. A., *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays* (1974); Pax, E., *RAC* V (1962) 832–909 *s.v.* «Epiphanie»; Picard, C., «Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie», *RHR* 114 (1936) 137–157; Pighi, G., «La preghiera romana», in Boccassino, R. (ed.), *La preghiera nella storia delle religioni* (1967) I 569–676; Poultney, J. W., *The Bronze Tables of Iguvium* (1959); Radke, G., «Metrische und sprachliche Beobachtungen zum Arvallied», *RhM* 138 (1995) 134–145; Scheid, *Romulus* (1990); Scheid, *CFA* (1998); Scheid, *RR* (1998); v. Severus, E., *RAC* 8 (1972) 1153–1162 *s.v.* «Gebet I. Römisch»; Simon, E., «Archäologisches zu Spende und Gebet in Griechenland und Rom», in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 1996* (1998) 126–142; Sittl, K., *Die Gebärden der Griechen und Römer* (1890); Szantyr, A., «Über einige Fälle der semantischen Attraktion im Lateinischen», *Gymnasium* 78 (1971) 1–47; Toutain, J., *DA* V 969–983 *s.v.* «votum»; Versnel, H. S., «Two types of Roman *devotio*», *Mnemosyne* 29 (1976) 365–410 (= Versnel 1); Versnel, H. S., «Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods», in *Sacrifice (Entretiens)* (1980) 135–185 (= Versnel 2); Versnel, H. S., «Religious Mentality in Ancient Prayer», in Versnel, *Faith* 1–64 (= Versnel 3); Versnel, H. S., «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in Faraone/Obbink (1991) 60–106 (= Versnel 4); Wagenvoort, H., «Wesenzüge altrömischer Religion», *ANRW* I 2 (1972) 348–376; Watson, L., *Arae. The Curse Poetry of Antiquity* (1991); Wissowa, *Religion* (1912²).

I. Einleitung

A. Begriffsbestimmung

Die wohlbekannte römische Religiosität, die die Griechen beeindruckte (z.B. Polyb. 6, 56, 6–14; Dion. Hal. *ant.* 2, 18–20), wurde auch von den Römern selbst als nationale Besonderheit angesehen: «und wenn wir unsere Verhältnisse mit denen auswärtiger Völker vergleichen wollen, dann zeigt sich, dass wir auf anderen Gebieten ihnen nur ebenbürtig oder sogar unterlegen sind, was aber

die Religion, d.h. die Verehrung der Götter, anbelangt (*religione id est cultu deorum*), eine weit höhere Stufe einnehmen als sie» (Cic. *nat.* 2, 8; Übers. W. Gerlach/K. Bayer). Auf diesem *cultus deorum* basiert die römische Religionsanschauung: Die *religio* ist keine Abstraktion, sondern die Gesamtheit von konkreten Tätigkeiten, die den Respekt vor den Göttern, d.h. vor allen übermenschlichen Mächten, erweisen. Die Bereiche der Götter und der Menschen sind voneinander abgegrenzt (Latte, *RR* 39) und das Hauptziel der römischen Religion ist, die ungestörte Koexistenz beider Welten, die *pax deum* (z.B. Liv. 3, 5, 14; 3, 7, 8; 3, 8, 1; 4, 30, 10; 27, 23, 4), zu wahren. Nach dem Prinzip, dass «the gods could not be controlled but they could be negotiated with» (North 1, 593), wurden die Verhältnisse zu den Göttern durch Regeln bestimmt, die alle religiösen Verpflichtungen der Menschen (*ius divinum*) im Einzelnen festlegen. Die römische Religion gestaltete sich nicht aufgrund theoretischer Gedanken, sondern aufgrund angehäufter Erfahrungen, welche die richtigen Kommunikationsmittel zu den Göttern bestimmten (Hickson 9); aus diesem Grund ist sie unmittelbar an die sozialen und politischen Entwicklungen gebunden (s. North 2, 17; vgl. den Glauben der Römer, dass ihr rechtes religiöses Benehmen die Grösse des Staates gesichert habe, z.B. Cic. *nat.* 3, 5; Liv. 44, 1, 11; vgl. **13**; im Gegenteil dazu hielten sie die Unglücksfälle des Staates für ein Ergebnis der Vernachlässigung ihrer religiösen Verpflichtungen, z.B. Cic. *nat.* 2, 8). Das wichtigste Element ist demnach die sorgfältige Ausführung der Opfer, der Gebete, der Gelübde und aller Zeremonien, die zeigen, dass die Menschen die Götter respektieren (s. Muth 213).

In einem solchen Rahmen spielt das Gebet, d.h. die Rede, die die rituellen Handlungen begleitet, als notwendiges Element jeder religiösen Zeremonie eine sekundäre, aber wichtige Rolle (s. Scheid, *RR* 85–86). Das traditionelle römische Gebet ist weder abstrakt noch subjektiv und es bringt nicht die persönlichen Anliegen des Betenden zum Ausdruck; es ist vielmehr Teil eines bestimmten Ritus, dessen besonderen Charakter und Beitrag zur *pax deum* es zum Ausdruck bringt. Die Frage ist, ob nur das altrömische Gebet «authentisch» römisch ist (s. z.B. Carters «Primitive prayer»; vgl. v. Severus), oder ob die Gebetsformen und -sitten, die die Römer aus fremden Religionen übernommen haben, ebenfalls als römisch betrachtet werden müssen (s. Wagenvoort 356). Die Frage hat mit einem weiteren Problem im Studium der römischen Religion zu tun: Wieweit können wir ihre Anfänge bestimmen und ihren Geist verstehen angesichts der Tatsache, dass kaum direkte Zeugnisse vorhanden sind und unsere Kenntnisse auf indirekten, späten Nachrichten beruhen? Eine neuere Forschungstendenz hat ältere Gewissheiten über die römische Religion erschüttert und gezeigt, dass die verschiedenen Ansichten und Schematisierungen zumindest subjektiv, wenn nicht sogar willkürlich, sind (s. eine deutliche Darstellung bei North 1, 573–582 und 2, bes. 13–20; vgl. Feeney bes. 1–8. 137–143). Die *ludi saeculares* von 17 v. Chr. bieten ein geeignetes Beispiel für die Erörterung des methodologischen Problems.

Die Gebete der Saecularspiele sind offizielle Zeugnisse eines Höhepunktes der römischen Geschichte (s. jetzt Guittard 4). Der Anteil «griechischer» Züge daran ist beachtlich (die Spiele wurden «auf griechische Weise», *Achivo ritu* – zum Terminus s. Scheid, J., *HSCP* 97 [1995] 15–31 –, ausgeführt); zugleich wird aber der augusteische Versuch deutlich, altrömische Traditionen wiederaufleben zu lassen und die neue politische Situation als Wiedergeburt des alten Roms zu propagieren (s. Feeney 28–31). In den Saecular gebeten (**27–28**) zeigt sich beispielhaft die Verschmelzung der beiden Tendenzen und die Koexistenz von traditionellen Gebetsformeln und Innovationen des Priestertums. Die Sprache spiegelt die traditionelle Form wider, wie sie in Catos Gebeten überliefert ist (Diehl, E., *RhM* 83 [1934] 348–372). Ein Überrest aus den entsprechenden Gebeten des 4. Jhs. v. Chr. ist die Forderung nach ewiger Unterwerfung der Latiner (Palmer 105). Auch die *Moerae* sind keine Neuerfindung (*pace* Feeney 29), sondern gehörten seit langer Zeit zum Ritus (Palmer 105–106). Auf diesem traditionellen Hintergrund wurden neue Elemente hinzugefügt, die den neuen Umständen entsprachen und der neuen Politik dienten. Die begünstigten Personen werden im Sinne der Tradition genau festgelegt, und zwar in sorgfältiger Staffelung, die eine Anspielung auf Augustus enthält (Mommsen, Th., *Reden und Aufsätze* 351–359). Die Formel, die das Volk und die Legionen getrennt erwähnt, mag eine Neuerfindung sein, wodurch die neue doppelte Rolle des Herrschers als Staats- und Armeeführer hervorgehoben wird (Mommsen 356; Feeney 31 Anm. 67), die Ausdrucksweise ist aber durchaus traditionell (vgl. die alten Formeln in **8** und **18**; s. auch unten **III.B.c**). Da in Rom die Entwicklungen im religiösen und sozialen Bereich immer parallel verlaufen sind (s. oben), erscheint Augustus' Versuch, das Kultwesen in den Dienst seiner Politik zu stellen, alles andere als revolutionär. Die Saecular gebete zeigen, dass man in der römischen Religion zwischen «römischen» und «nichtrömischen» bzw. «griechischen» Elementen unterscheiden muss, aber nicht allzu streng. Andererseits bedeuten die vielen verschiedenen Einflüsse nicht, dass es kein «rein römisches» religiöses System gibt.

Die römische Religion war natürlich nicht statisch, und die Riten wurden im Laufe der Zeit immer wieder neu interpretiert. Aber Verwendung und Legitimierung des Neuen setzten die Respektierung der Tradition, d.h. eines bestimmten Religionskonzepts, voraus: Das Priestertum hatte die Tradition systematisiert und beibehalten (s. Latte, *RR* 194–212; es handelte sich nicht um eine Revolution der Pontifices, sondern um eine Fortsetzung alter Sitten, s. Dumézil 116–126). Die von den Vorfahren geerbten Regeln wurden stets für wichtiger gehalten als alle fremden Konzeptionen (s. z.B. Cic. *nat.* 3, 5–6; Varro *ant. fr.* 7–9 Cardauns). Der Einfluss der Griechen auf die Römer löschte weder das «Wesen der römischen Religion» (s. z.B. Wagenvoort; Muth) noch die alten religiösen Sitten aus, auch wenn das, was die Römer in späteren Zeiten als ihre eigene Tradition betrachteten, das Ergebnis einer Vermischung mit der griechischen Kultur war (z.B. Scheid a.O. und Scheid, *RR* 15–17). Unter diesen Voraussetzungen ist es möglich, den Sinn der rituellen Handlungen der altrömischen Religion einigermassen zu fassen, trotz der abweichenden Interpretationen der Testimonien. Gleichzeitig müssen wir die Aufnahme neuer Sitten und Riten vorsichtig bewerten und sie nicht als Fremdkörper ausser Acht lassen oder als Zeichen des Verfalls herabwürdigen.

Der Konservatismus der Römer (s. Dumézil 98 ff.) drückt sich auch in den Gebeten aus; denn die offiziellen Staats- bzw. Priestergebete haben archaische Sprachzüge beibehalten (vgl. unten **III.B.d**). Die Inschriftentexte sowie die von Geschichtsschreibern, Altertumsforschern, Scholiasten, Lexikographen u.a. überlieferten Zeugnisse können im allgemeinen als glaubwürdig gelten (s. North 1, 591–592; dazu trägt auch der Vergleich mit bekannten Dokumenten anderer italischer Völker bei, bes. mit den Iguvinischen Tafeln; s. z.B. Guittard 1, 868–977; Kircher, Ch., *Etudes indo-européennes* 7 [1988] 31–53). Es gibt aber neben solchen Testimonien mehrere literarische Gebete, für die es immer fraglich bleibt, ob sie die religiöse Praxis, zumindest die der zeitgenössischen Privatleute, wiedergeben oder rein poetische Erfindungen sind. Der Unterschied ist schwer zu fassen und es ist methodisch unmöglich, die Natur jedes Gebets genau zu bestimmen. Obwohl die Entscheidung von Fall zu Fall getroffen werden muss, gelten einige allgemeine Prinzipien: Man kann davon ausgehen, dass kurze, einfache Gebete der Realität näher stehen als lange, sprachlich raffinierte, die rhetorische Züge aufweisen, worin sich die Kunst des Verfassers oder griechische Vorlagen widerspiegeln. Auch die literarische Gattung spielt wohl eine Rolle: So dürfte z.B. die Komödie als realitätsnahe Gattung die offiziellen Gebete, die leicht parodiert werden konnten, relativ getreu wiedergeben; das gilt weniger für die Privatgebete, in denen den Einfluss der griechischen Neuen Komödie zu vermuten ist. Gebete, die in Gerichtsreden vorkommen, sind wohl realitätsnah, weil sie vor einem Publikum ausgesprochen worden sind, das sie für glaubwürdig hielt. Es ist allerdings für den Zeitgeist des spätrepublikanischen Roms charakteristisch, dass wir in solchen Texten ausser den typisch römischen (z.B. **14**) oder einfachen Gebeten (**13**) auch rhetorisch ausformulierte Gebete finden (z.B. Cic. *Verr.* 2, 5, 184–189).

In der Dichtung der spätrepublikanischen und der augusteischen Zeit, die unter dem Einfluss der hellenistischen steht, ist Kunstfertigkeit wichtiger als die Wiedergabe der Realität. Die römische Geschichte und Tradition wird deshalb nur dann zum Dichtungsstoff, wenn sie literarisch umgestaltet und neu interpretiert werden kann (s. Feeney 115–133; vgl. Champeaux 270). Davon geben die *Fasten* Ovids ein klares Beispiel: Die obskuren altrömischen Riten, die reichlich aitiologisches Material boten, konnten durch die Kunst des *doctus poeta* dem neuen literarischen Geschmack angepasst werden, und deshalb finden sich in diesem Werk viele Zeugnisse für die religiösen Sitten Roms. Die Gebete dagegen erinnern fast gar nicht an die traditionelle Sprache, obwohl sie als Bestandteil der Festriten dargestellt werden. Das gilt für die Dichtung dieser Zeit allgemein – auch für die *Aeneis* trotz ihres nationalen Charakters (s. Hickson, bes. 141–144). Denn die Gebete sind jener Teil der Religion, bei dem die Sprache besonders wichtig ist. Die Gebetssprache ist aber formelhaft und somit verbindlich; wenn man sie unverändert wiedergibt, bleibt kein Raum für die schöpferische Sprachgestaltung. Deshalb weichen die Gebete in der Dichtung von der typisch religiösen Sprache ab (s. unten **III.B.a**). Man kann natürlich nicht ausschliessen, dass sich hinter bestimmten poetischen Ausdrücken rituelle Formeln verbergen, oder dass in der Dichtung realitätsnahe Tendenzen (z.B. die Modernisierung der Sprache in Privatgebeten) aufkommen.

B. Terminologie

Das Gebet gilt für die Römer, da es keine selbständige, unabhängige Rede, sondern ein Teil des *ius divinum* ist und einen bestimmten, tatsächlichen Zweck hat, als Erlebnis und nicht als theoretisches Schema (s. Wissowa 396 f.). Es ist also nicht verwunderlich, dass es in unseren Quellen fast keine Klassifizierung der Gebete gibt. Zwei bekannte Beispiele dafür (**23. 24**; s. Bäumer 87–94) beschränken sich auf einen sehr allgemeinen Unterschied. Plinius hebt den Wert der richtigen Sprüche für jede Gelegenheit hervor, und dadurch zeigt er, dass das wichtigste die Funktion des Gebets im Rahmen der verschiedenen Zeremonien ist; Valerius Maximus hält die Mannigfaltigkeit der Gebete für ein Zeugnis der Frömmigkeit der Römer, ihres einheitlichen Verhaltens zu den Göttern aufgrund der *pax deum* (Guittard 1, 71). Insofern war die Gebetsklassifikation eine Folge der verschiedenen Verpflichtungen, die aus der Besonderheit jeder Zeremonie stammten. Die Gebetsterminologie andererseits ist sehr reich (s. z.B. den Katalog Appels, 63–70). Es ist sicher, dass die meisten Termini, die sich in literarischen Texten befinden, nicht ritueller bzw. offizieller Art sind, aber es bleibt fraglich, ob sie von Privatleuten verwendet wurden oder sich in der Freiheit der dichterischen Sprache begründen.

Der feste Gebrauch des Verbs *precari* («wünschen») zeigt, dass man die Wörter *precatio* / *preces* mit Sicherheit für altrömische Termini des

Bittgebets halten kann (v. Severus 1153; Wagenvoort 357–358; vgl. die Gebetsterminologie in den Iguvinischen Tafeln, oben Anhang zum etr. Teil; Guittard 1, 868–869; s. auch Schirmer, B., *Studien zum Wortschatz der Iguvinischen Tafeln. Die Verben des Betens und Sprechens* [1998], bes. 213–226). Auf ihren offiziellen Charakter weist die Tatsache hin, dass sie verbunden mit Adjektiven andere Gebetsgattungen bezeichnen (z.B. *depulsoriae precationes*, *impetritae precationes*, **24**) und dass das Verb *precari* auch in Gelübden verwendet wird (**29. 31**; vgl. *CIL* VI 2074 (I) 25; s. unten **V.B**). Das «*precor quaesoque*» ist übrigens eine feste Formel der Opfergebete; das *quaeso* («fordernd erwerben») betrifft die rituellen Akte, und beide Verben zusammen drücken sowohl die verbalen als auch die materiellen Mittel aus, die die Beziehung zum Göttlichen demonstrieren, und verdeutlichen die untrennbare Verbindung des Gebets mit der Zeremonie (Guittard 1, 132–138).

Andere Termini drücken entweder den Gegenstand des Gebets (z.B. *deprecatio*, *gratulatio*; s. unten **II.D**) und wahrscheinlich offizielle Gebetsgattungen aus oder ergeben sich als Folge des Volksgebrauchs oder neuerer Konzeptionen, die die Vertrautheit mit den Göttern förderten. Das gemeinsame und alte *orare* z.B. ist nicht ein offizieller Terminus der Bittgebete (s. Wagenvoort 357–358; Szantyr 2–8), obwohl es sich im Frauengebet der *ludi saeculares* (**28**) findet; dieser offizielle Gebrauch, für welchen kein älteres Zeugnis bekannt ist (in **18** handelt es sich um eine unbedingte, *pace* Hickson 46, Emendation von *fero*, s. Guittard 1, 1113–1116), war wahrscheinlich eine Innovation, für die die Verbreitung des Verbs in bestimmten Volksschichten (z.B. Plaut. *Epid.* 302; *Merc.* 908; *Trin.* 57; vgl. Ter. *Hec.* 338) der Grund war. Zur älteren offiziellen Gebetssprache gehört hingegen *venerari* (s. **7. 18**), das ein emotionales Verhältnis mit den Göttern voraussetzt; es ist jünger als die Formel *precor quaesoque* (übrigens stammt es nicht aus der Rechtsprache, s. Dumézil 422–423), aber eng mit der religiösen Sphäre verbunden (s. Schilling, R., *Hermes* 93 [1965] 233–243; Szantyr 26–33); *veneratio* war also Terminus für eine realitätsnahe Gebetsform (s. z.B. Plaut. *Bacch.* 173–175; *Trin.* 40–41; Varro *rust.* 1, 1, 7; Cic. *Catil.* 2, 29; Serv. *Aen.* 7, 610). Zur neuen Konzeption gehören ebenso einige andere Bittverben, die mit der *supplicatio* zu tun haben. So betrifft z.B. das Wort *obsecratio* (Cic. *har.* 63; Liv. 4, 21, 5; 5, 18, 11–12; 26, 23, 6; 27, 11, 6; Suet. *Claud.* 22, 1) kollektive Anflehungen, die im Rahmen einer *supplicatio* (Liv. 31, 8, 2; 31, 9, 5; 42, 20, 3; Guittard 1, 231–232) stattfinden, aber das Verb *obsecrare* wird als ein stärkeres Synonym von *precari* gebraucht (Plaut. *Amph.* 455; *Aul.* 265; *Cist.* 664; Ter. *Adel.* 487; Suet. *Tib.* 21, 7; Gell. 13, 23, 13; auch offiziell in **28**; s. Szantyr 12–20); es ist anzunehmen, dass das Verb immer weniger der technischen Bedeutung entsprach, da die Leute im privaten Bereich fanden, dass es ein gefühlvolles Verhältnis zur Gottheit darstellte. Gleicherweise sind *obtestatio/obtestari*, in denen der Sinn der Anflehung und die Empfindung der Anwesenheit von Göttern als Zeugen sich vereinigen (Caes. *Gall.* 4, 25, 3; Liv. 8, 35, 1; 27, 50, 5; *cf.* Cic. *Verr.* 2, 5, 188; Paul. *Festi* 201 L. *obtestatio*; rituell in *CIL* VI 2074; s. Hickson 120–121), jüngere Gebetstermini (s. Szantyr 20–26). *Salutatio/salutare* (Plaut. *Bacch.* 172–173; *Curc.* 70; *Rud.* 358; Cato *agr.* 2, 1; Cic. *Rosc.* 56; Liv. 30, 17, 6; Martial. 12, 77, 1; Plin. *nat.* 7, 182; Sen. *epist.* 95, 47; Serv. *Aen.* 3, 524; 12, 257; s. Guittard 1, 309), deren Gebrauch im Rahmen der Religion sich aus der alltäglichen römischen Grusssitte ergab, bezeichnet eine Verehrungsform, die nicht unbedingt eine Forderung enthielt.

Man muss schliesslich betonen, dass die Rede der religiösen Zeremonien nicht immer ein Gebet ist, da verschiedene heilige Formeln (Auguralformeln, z.B. Varro *ling.* 7, 8; *leges sacrae*, s. unten **IV.E.a** usw.) je nach ritueller Besonderheit gebraucht wurden. Die Breite der religiösen Sprache zeigt das Wort *carmen*, das semantisch mit dem Gebet nicht identisch ist (obwohl es der erste Terminus in Appels Liste ist). Der Genitiv im Ausdruck *carmen precationis* (z.B. Liv. 39, 15, 1; Val. Max. 4, 1, 10; vgl. Plin. *nat.* 28, 12) zeigt, dass die Gattung des Liedes enger bestimmt werden muss, weil *carmen* von selbst eine allgemein religiöse Formulierung und nicht nur «Gebet» bedeutet (z.B. Liv. 1, 20, 4: *carmina Saliaria*; 25, 12: *carmina Marciana*; Sen. *ad Marc.* 6, 13, 1: *sollemnia pontificii carminis verba*; Macr. *Sat.* 3, 9, 2; Serv. *Aen.* 2, 244: *carmen evocationis*). *Carmen* kann auch eine magische Formel sein (s. z.B. Plin. *nat.* 28, 10–29 *passim*, der es undifferenziert als Terminus der Magie oder der Religion benutzt). Es gehört wahrscheinlich zur uralten Terminologie, die eine kraftvolle Ausdrucksweise (magische, religiöse, juristische usw.) bezeichnet.

II. Voraussetzungen und Wirkung des Gebetes

A. Identität und Vorstellung des Betenden

An Staatsfesten wurden die Gebete regelmässig von Männern ausgeführt, die entweder Priester oder Amtsträger (z.B. Konsul, Feldherren) waren, aber in letzterem Fall war das Vorsprechen der heiligen Formeln durch einen Priester notwendig (unten **IV.D**). Gebete von Frauen fanden im Rahmen der Saecularspiele statt, wo 110 Matronen die von einem Quindecimvir vorgesprochenen Worte wiederholten (**28**). Bei anderen öffentlichen Gelegenheiten betete der Redner selbst: z.B. Amtsträger in Volksversammlungen (**14**; vgl. Liv. 39, 15, 1) oder bei einigen Gelübden (Caes. *civ.* 1, 6, 6; Fest. 176 L.), Rhetoren vor Gericht (**13**; Plin. *paneg.* 1, 1. 6; vgl. Serv. *Aen.* 11, 301). Im Privatleben betete man natürlich selbst; wenn es sich aber um festgesetzte Feste handelte, verrichtete der

paterfamilias das Gebet (Cato *agr.* 143, 1: *scito dominum pro tota familia rem divinam facere*; vgl. **9–12**).

In gemeinsamen Gebeten vertrat gewöhnlich ein Einzelner die Gruppe; z.B. legte der Magister die Gelübde der Arvalen *pro salute imperatoris* am Anfang des Jahres «im Namen des Kollegiums der Arvalbrüder» (**30. 31**; zur Formel s. auch unten **V.B**) ab, «*während das Kollegium dabeistand*» (*CIL* VI 2065, 23: *adstante collegio*). Manchmal betete eine Gruppe zusammen; z.B. die Arvalbrüder bei anderen Gelübden (**29**: *pro valetudine principis*; *CIL* VI 2064, 38–47: *pro salute imperatoris*; 2074, 25–32: *pro salute et reditu et victoria imperatoris*) oder beim Singen ihres Liedes (**25**). Die Tatsache, dass im Rahmen desselben Kollegiums beide Arten des Betens erscheinen, zeigt, dass es wahrscheinlich keine bestimmte Regeln gab (Appel 211–212). Ein Sonderfall sind die Supplikationen, bei denen das ganze Volk betete, Männer wie Frauen. Die Frauen spielten dabei eine wichtige Rolle, wohl wegen der emotionalen Spannung solcher Situationen (**17**; Liv. 3, 7, 7–8; 25, 12, 15; 26, 9, 7; 27, 51, 9); es ist nicht zufällig, dass das Saeculargebet der 110 Matronen (**28**) eigentlich ein Bittgebet ist (s. unten).

Trotz der eindeutigen Tendenz der Römer, in jeder Zeremonie alle für das Gelingen wichtigen Elemente ausdrücklich zu nennen, stellt sich derjenige, der die Formel *precor* oder *precor quaesoque* ausspricht, meist nicht selbst vor; er befindet sich aber unter den Personen, für die die erbetene göttliche Wohltat bestimmt ist (s. unten **III.B.c**). Dadurch wird klar, dass der Betende bereits beim Aufruf damit rechnet, dass der Gott ihn erkennt, so dass eine Vorstellung nicht notwendig ist. Dasselbe Konzept findet sich in den Gelübden (s. unten **V.B**), in denen die Identität des Betenden im Zusammenhang mit dem Verb *vovere* («ein Gelübde ablegen») ausgedrückt wird. Auch hier gehört die Benennung der Person nicht zum eigentlichen Gebet, welches den ersten Teil eines Gelübdes bildet, sondern zum Versprechen, wo man seine Identität kenntlich machen muss, damit kein Zweifel darüber besteht, wer sich dem Gott gegenüber verpflichtet. Es scheint also, dass die Römer Namen und Identität der am Gebet beteiligten Personen nur dann angegeben haben, wenn dies unbedingt notwendig war.

Eine Ausnahme ist das Saeculargebet der Matronen (**28**). Hier verweisen die der Selbstvorstellung dienenden Worte «bitten, beten und flehen wir kniend, die einhundertundzehn verheirateten Familienmütter» darauf, dass die Anweisungen der sibyllinischen Sprüche genau befolgt werden. Gleichzeitig unterstreicht aber diese Äusserung der betenden Frauen eine Besonderheit des Gebets im Vergleich zu den übrigen Opfergebeten des Festes: es handelt sich um eine *obsecratio*, ein Bittgebet. Man kann deshalb vermuten, dass solche Ausdrücke in Supplikationen üblich waren. Die emphatische Selbstempfehlung der Frauen zeigt ein Pathos, das sehr gut zu Situationen passt, in denen man versucht, den Gott günstig zu stimmen; damit stimmt auch die Beschreibung der Gebärde («die Knie beugend», vgl. unten **IV.B.g**) überein. Es ist denkbar, dass Privatleute in Alltagsgebeten ähnliche Ausdrücke verwendeten, wenn sie die Aufmerksamkeit eines Gottes auf sich lenken wollten, obgleich die literarischen Zeugnisse darüber sehr selten sind. Ein solches Beispiel könnten die Worte der Palaestra in Plaut. *Rud.* 694–696, sein: «Und zu dir, hehre Venus, *flehen wir beide, deinen Altar umfassend, voller Tränen, auf den Knien*: Nimm uns in deine Obhut und verleih uns Schutz.» (Übers. W. Binder). Palaestra macht deutlich, dass sie nicht nur für sich selbst, sondern auch für Ampelisca betet; der dringenden gemeinsamen Bitte beider Frauen versucht sie dadurch Nachdruck zu verleihen, dass sie die Gesten und Gebärden des Anflehens genau beschreibt.

B. Empfänger des Gebetes

Die römische Tradition kennt eine grosse Zahl von Gottheiten; jede hatte ihre Eigenart und ihre besondere Funktion, alle wurden aber auf gleiche Weise verehrt (*di deaeque*; s. North 1, 590 f.). Eine Klassifizierung ist bei Varro *ant.* (*frr.* und *test.* der Bücher 14–16 Cardauns, vor allem I S. 63. 64. 89. 96 mit den Anm. in II S. 183–238) überliefert. Empfänger von Gebeten sind neben den Hauptgöttern (*di praecipui atque selecti*) auch die aus uralter Tradition stammenden «Sondergötter» (*di certi*), deifizierte Naturkräfte mit spezifischen Funktionen. Ausserdem gab es Götter, deren Natur unbekannt war (*di incerti*), sowie nicht näher bestimmbare Götter (z.B. der Gott des Erdbebens, Gell. 2, 28, 2–3; s. **III.A.a.iii**).

Die Götter konnten als Gruppe angerufen werden. Die wichtigste Gruppe war die kapitolinische Trias, Iuppiter-Iuno-Minerva (*ILLRP* 192a = *ILS* 3083; Liv. 6, 16, 2), die eine frühere Trias Iuppiter-Mars-Quirinus abgelöst hatte. Im Gebet der *devotio ducis* (**18**, s. unten **IV.E.c**), die vielleicht eine Reminiszenz der älteren Trias enthält (Guittard 2, 90), werden zwei weitere antike Göttergruppen angerufen, die *di indigetes* (*ILS* 3071; Verg. *georg.* 1, 498; Ov. *met.* 15, 862) und die *di novensiles* (bzw. *novensides*, s. Varro *ling.* 5, 74; vgl. *ILLRP* 20 mit dem Zusatz Bd. I S. 317), deren Identität problematisch bleibt. Man konnte auch zu eigens zusammengestellten Göttergruppen beten (z.B. **21**), sowie natürlich zu allen Göttern (s. dazu unten **III.A.a.ii**).

Die Römer beteten ebenso zu fremden Göttern, die sie entweder direkt von anderen Völkern (s. die sehr frühe [5. Jh. v. Chr.] Weihung an die Dioskuren: *Castorei Podlouqueique | qurois*, *ILLRP* 1271a mit Degrassis Kommentar; vgl. North 1, 579) oder durch die *evocatio deum* im Krieg (Guittard 1, 1209–1210) aufgenommen und anerkannt hatten. Als Ergebnis der Mischung griechischer Einflüsse und altrömischer Vorstellungen sind die deifizierten Abstraktbegriffe entstanden (Latte, *RR* 233–242; Muth 278–282), denen viele inschriftliche Weihungen gelten.

Im Rahmen der Familie wurden die Lares (Plaut. *Rud.* 1206–1207; Cato *agr.* 143, 2; vgl. 2, 1) und die Penates ohne bestimmte Identität und Namen (*di incerti*), denen die Formel *di propitii* während der Mahlzeit (Guittard 1, 322–323; Champeaux 272) galt, und Genius und Iuno, die Macht des Mannes und der Frau (*ILS* 3644. 3645; [Tib.] 4, 5, 7–10; 4, 6, 1–2; 4, 13, 15–16), verehrt. Von grosser Wichtigkeit war der Genius des *paterfamilias*, zu dem man als dem Beschützer der ganzen Familie betete und dem man besondere Ehren am Geburtstag des *paterfamilias* erwies (z.B. Hor. *c.* 3, 17, 14–16; Tib. 2, 2; s. Latte, *RR* 89–94; 103 f.; Muth 289 f.); auch die Sklaven riefen den Genius ihrer Herren (z.B. der *vilicus* des Seneca, Sen. *epist.* 12, 2; vgl. *ILS* 3643[a]) an. Eine Entwicklung dieses Glaubens war wahrscheinlich die Verehrung des Genius des Kaisers, der *pater patriae* war (*ILLRP* 410: *dem Genius des göttlichen Iulius, des Vaters des Vaterlandes, den der Senat und das Volk von Rom unter die Götter gesetzt haben* (*Genio deivi Iuli parentis patriae, quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*, schon aus der republikanischen Zeit), die zur Deifikation der Kaiser und den Gebeten zu ihnen (nach dem vergilischen Spruch für den Caesar: «*aber er wird einst in Gelübden gerufen*», *vocabitur hic quoque votis*, *Aen.* 1, 290, Übers. J. Götte) führte (Muth 212–213).

C. Ort des Betens

In der frühesten Zeit war, infolge des Glaubens an die Numina, die unpersönlichen Naturmächte, jeder Ort für das Beten geeignet; diese Anschauung verschwand auch später nie ganz (vgl. Plin. *nat.* 12, 3: *Wälder waren die Tempel der höheren Mächte, und auch jetzt noch weiht man auf dem einfachen Land nach uralter Sitte einen besonders schönen Baum der Gottheit* [Übers. R. König]; Tib. 1, 1, 11–12). Da jedoch die Götter aufgrund der *pax deum* in der Menschenwelt ihren eigenen Raum hatten (Latte, *RR* 40 f.; 61 f.), ist die Abgrenzung heiliger Bereiche, die ausschliesslicher Besitz der Götter waren, sehr früh belegt (s. die *leges sacrae*, *ILLRP* 504–508, vgl. **IV.E.a**). Das im catonischen Corpus überlieferte Gebet, das man zu verrichten hatte, um in einen heiligen Hain einzugreifen, ist ein weiteres Zeugnis für diese Abgrenzung (**11**). Dasselbe gilt für die in den Arvalakten beschriebenen Riten, die im Fall von Änderungen im Hain der Dea Dia infolge von Naturphänomenen durchzuführen waren (*ILS* 5042–5048). Für den mit öffentlichen Gebeten verbundenen Ritus des *augurium* wurde ein Himmelsabschnitt abgegrenzt, innerhalb dessen der Augur die Zeichen zu interpretieren hatte (**16**). Diese Abgrenzung erinnert an das *pomerium* und die *templa* (North 1, 185; vgl. die Auguralformel für das *templum in arce*, Varro *ling.* 7, 8; dazu Norden 3).

Der Römer konnte natürlich überall beten (was vor allem für spontane Gebete von Privatleuten gilt); als wirkungsvoller galten aber die Gebete, welche in Heiligtümern stattfanden. Als heiligster Ort Roms wurde das Kapitol für Gebete bevorzugt (Liv. 2, 49, 7; 6, 20, 9; vgl. oben **II.B** zur kapitolinischen Trias; zu den jährlichen *vota* der Konsuln s. Eisenhut 969). Die staatlichen Supplikationen fanden *rings um alle Tempel* oder *Götterpolster* (*ad/circa omnia templa* oder *pulvinaria*) statt (Cic. *fam.* 11, 18, 3; *Catil.* 3, 23; Liv. 21, 62, 9; 24, 10, 13; 30, 21, 10; 31, 8, 2). Bezeichnend ist die instinktive Reaktion der Frauen bei der Gefahr aus Veji (**17**). Gewisse Gebete wurden an bestimmten Orten vorgetragen, als Teil von bestimmten Zeremonien. So pflegten die Bauern auf dem Feld zu beten (**12**); im Schlachtfeld und im Lager sprach der Feldherr die *evocationes* und die *devotiones* (**7. 8. 18**) aus; die *fetiales* waren befugt, an den Grenzen zu beten (Liv. 1, 32, 6–7), andere Amtsträger in den Volksversammlungen (**14**).

D. Gegenstand des Gebetes

Der Gegenstand des Gebetes hängt von seinem verehrenden Charakter und Ziel ab, und in einigen Gebetstypen liegt er in der Natur des Gebetes: Die *preces augurum* (s. unten **IV.D**) z.B. dienen dem guten Gelingen der Zeremonien, mit denen der göttliche Wille ermittelt wird; hierzu gehören die *impetritae precationes* bzw. *impetrita* (**23. 24**; vgl. Cic. *div.* 1, 28), mit denen die Priester um ein Zeichen baten (Köves-Zulauf 64–108; Guittard 1, 60). Andererseits erscheint die üblichste Form, das Bittgebet (*precatio*), in einer Variantenvielfalt, die die Forderungen der Gläubigen wiedergibt: Die rituellen *precationes* der offiziellen Religion hatten die Erlangung der *pax deum* zum Ziel und beinhalteten die Forderung nach Schutz und Fortschritt der Gemeinschaft oder des Staates durch das göttliche Wohlwollen (vgl. etr. Teil **II.C**; mehr unten **III.B.c**); die Forderungen der privaten Gebete weisen vielfältige Varianten entsprechend den Bedürfnissen des Gläubigen (Reichtum, Gesundheit, Freiheit u.s.w.; vgl. Iuv. 10, s. unten **VI.A**) auf (Versnel 3, 4–10). Man könnte den Gegenstand der *precationes* allgemein in zwei gegensätzliche Pole unterteilen: Das Gute und das Böse.

Commendatio vs. *deprecatio*: Üblich war die Bitte des Betenden um etwas Gutes, für sich, die Seinigen und die Gruppe, der er angehörte. Dies erfüllen die *commendationes*, denen Val. Maximus und Plinius in ihren Klassifikationen (**23** und **24** trotz des Widerspruchs von Köves-Zulauf; s. Linderski, *ClPh* 70 [1975] 285–289; Bäumer) einen Ehrenplatz einräumen. Man könnte generell sagen, dass fast jede Gebetsform mit einer positiven Forderung in diese Kategorie fällt, die das Vertrauen in die göttliche Kraft ausdrückt: Der Gläubige überträgt auf den Gott seine Hoffnung für den Schutz von Personen und Dingen, und erhofft sich von ihm Hilfe bei seinen Bestrebungen (z.B. *CIL* VI 2060, 39–40; Tac. *ann.* 4, 17, 1; 15, 23, 3; Apul. *met.* 3, 7; SHA *Get.* 3, 8; *Alex.* 60, 3; Aug. *civ.* 4, 8. 21; sogar von Toten **35**; s. auch **34** in **V.C**; vgl. Cic. *leg.* 2, 22; 2, 40).

Gegenstand eines Gebets kann allerdings auch die Verhütung von etwas Bösem sein. Die *depulsoriae precationes* (**24**; vgl. Amm. 25, 2, 4 und Gelübde an *Iuppiter depulsorius CIL* XII 1287. 1288) bzw. *deprecationes* (Gell. 5, 12, 13–14; 7, 16, 3–7; Fest. 358, 27–30 L. *rutilae canes*; Serv. *Aen.* 2, 154; Sen. *nat.* 2, 33) in ihrer einfachsten Form sind eine Alternative und Ergänzung für die positive Forderung (Formelverben: *arcere*, *averruncare*, *avertere*, *ne sinas/siris*; z.B. **25. 12**; Varro *ling.* 7, 102; Cic. *Att.* 9, 2a, 1; **17**; Liv. 8, 6, 11; 10, 23, 1; 28, 28, 11; 28, 41, 13; Fest. 230, 29–30 L. *Pesestas*; Serv. *Aen.* 3, 265; Gell. 16, 16, 4). Da jedoch im Erlangen des göttlichen Wohlwollens (ob positiv oder negativ formuliert) eine Art Egoismus steckt, genügt es nicht, mit dem vorbeugenden Gebet das Böse zu entmachten, sondern es wird auch darum gebeten, es auf andere zu lenken (z.B. Catullus 63, 91–93; Hor. *c.* 1, 21, 13–16; **17**; s. Versnel 3, 17–21), eine Handlung, der archaische Anschauung (Versnel 1, 395) zugrunde liegt. Bei offiziellen Festlichkeiten kann es die Form der *exsecratio* (Serv. *Aen.* 2, 154; s. unten **IV.E.c**) annehmen, wo der Feind der Ersatz (*vicarius*; s. Versnel 1, 388–396) für die Rettung des römischen Volkes wird. Eine andere Form des verhütenden Gebets im Gegensatz zum Gebetsegoismus ist die Selbstopferung, in der jemand sich selbst als Ersatz dem göttlichen Zorn anbietet (**18**; Liv. 5, 21, 15; Val. Max. 2, 4, 5; 5, 10, 2; s. Versnel 2).

Gratulatio: Die Danksagung ist eine Ausnahmerscheinung unter den Gebeten des Altertums (s. Versnel 3, 42–45), und die römischen *gratulationes* weisen ihre eigene Besonderheit auf. Die auf historischen Ereignissen beruhende religiöse Anschauung der Römer (oben **I.a**) legte genauestens fest, welche Rituale und Gebete den erforderlichen Beitrag zur *pax deum* absicherten. Die Formel *macte esto ea re* (unten **IV.E.b**) veranschaulicht, dass die Gläubigen bewusst im voraus das geben, was die jeweilige Situation verlangt (vgl. die Kritik des Arnobius unten **III.B.c**), so dass sich die spätere Danksagung als überflüssig erweist. Allerdings kann ein ausserordentliches Gebet von einem zusätzlichen Angebot begleitet werden, um so das Gleichgewicht zwischen den zwei Welten wieder herzustellen; dies geschieht z.B. mit dem *votum*, das zwar offiziell eine Art Vertrag war (unten **V.B**), aber gleichzeitig die Bereitschaft ausdrückte, die göttliche Beteiligung zu erwidern. Eine solche Anschauung konnte leicht die Form eines weit verbreiteten sozialen Benehmens, wie der Danksagung, einnehmen. Wenn Val. Maximus (**23**) die *gratulatio* als eine Sonderform des Gebets einstuft, mit der sich das Gelübde lösen lässt, wird eine Gebetshandlung widergespiegelt, die sich im Rahmen der *supplicatio* entwickelt hatte. Im Rahmen des Staatskultes wurden schon seit dem 5. Jh. v. Chr. (Liv. 5, 23, 3) die Dank-Supplikationen durchgeführt, die die römischen Siege besiegelten, als Lösung der Gelübde, die der Heeresführer und das Volk vor der Aufnahme eines Krieges eingegangen waren. Bestandteil dieses Rituals war das Dankgebet (*gratulatio*; Formel: *grates/gratias agere/ferre*), das eine Folge der Lobrede als einer Ausdrucksform der Dankbarkeit gegenüber dem Gott ist (vgl. die alte Formel *grates laudesque agere*; s. Szantyr 36–40; Freyburger 1, 298–315; Versnel 3, 43–62). Die offizielle *gratulatio* kennen wir nur indirekt durch die plautinischen Parodien (z.B. *Persa* 753–757; *Trin.* 821–822; s. Kleinknecht 161–168), aber es wird vermutet, dass diese Form des Gebets immer weitere Kreise zog und zu einer der üblichsten Kommunikationsarten mit den Göttern in Situationen mit erfolgreichem Ausgang wurde («wenn wir durch äussere Ehren oder Vermögenszuwachs im Ansehen gestiegen sind oder sonst irgendein Glücksgut erhalten oder ein Unglück abgewehrt haben, dann danken wir Göttern», Cic. *nat.* 3, 87 [Übers. W. Gerlach/K. Bayer], vgl. *fam.* 15, 5, 2; Fest. 144, 5–10 L. *minuitur populo luctus*; Gell. 4, 18, 3–5). Die überlieferten literarischen Zeugnisse (s. Appel 182–183), in denen die Ausdrucksformel und der Grund der Danksagung regelmässig vorkommen, spiegeln möglicherweise die formalen Elemente der realen *gratulationes* wider.

E. Erhörung des Gebetes

Wenn Ovid (*fast.* 1, 171–182) die Gebete zu Ianus am 1. Januar als unbedingte Voraussetzung dafür darstellt, dass alle andere Gebete während des Jahres erhört werden, gibt er vielleicht eine neue Interpretation des alten Glaubens wieder, in dem Ianus der Gott jeden Anfangs war (Varro *ant. fr.* 236 Cardauns; Hor. *s.* 2, 6, 20–23; vgl. unten **III.A.a.ii**), wie auch spätere Gebete bestätigen (*AEpigr* 1996, Nr. 370 mit Kajava, M., «New Poems on Stone», *Arctos* 30 [1996] 75–100; Ausonius 8, 1, 1 Prete). Dieser Interpretationsansatz stimmt aber mit der traditionellen römischen Sorge um den Erfolg des Gebets überein.

Die Römer glaubten, dass die Verpflichtungen gegenüber den Göttern erfüllt seien, wenn ein Gebet bzw. jede religiöse Handlung richtig, d.h. nach den bestimmten und erprobten Traditionsregeln, ausgeführt wurde (s. unten **III.A.a** die Wichtigkeit der *invocatio* und **III.B.c** die Verhütungsformeln). Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Forderung auch erfüllt wird; der Gott ist nicht verpflichtet, positiv zu reagieren; der Mensch tut lediglich seine Pflicht, um die Ordnung zwischen den zwei Welten zu wahren. Die Kommunikation zwischen menschlicher und göttlicher Welt begrenzt sich offiziell auf diesen eigentümlichen Dialog (s. North 2, 37), und normalerweise sucht man in den Gebeten keine Bestätigung vom Gott (zur Dankbarkeit als besonderer Form dieser Kommunikation oben **II.D**). Die einzige Ausnahme stellen die *preces augurum* (s. **II.D**; **IV.D**) dar, die ihrem Wesen nach bezwecken, den göttlichen Willen zu erkennen (z.B. **7. 16**; vgl. **22** und die Wiederholungsformel nach einer nicht guten *litatio* in **12**; s. auch Verg. *Aen.* 2, 689–691 mit Serv. *ad loc.*).

Das Erhören des Gebets hat auch mit einer anderen Religionskonzeption zu tun: der Auffassung über die Präsenz der Götter und den unmittelbaren Kontakt zu ihnen. Der frühzeitliche Glaube an deifizierte Naturmächte setzte ihre Identifikation mit einem bestimmten Gegenstand oder Platz und ihre ständige Anwesenheit dort voraus (vgl. oben **II.C**). Zu dieser Konzeption gehören die alten Gebete **1** und **6**: Man strebt nicht nach einer Epiphanie, sondern man zielt durch den machtvollen Indikativ oder Imperativ daraufhin, Einfluss auf die Natur auszuüben, so dass die Gottheit ihre Macht wiedergewinnt (Latte, *RR* 42–43; vgl. Muth 252 Anm. 632). Ähnlich versucht man im *carmen Arvale* (**25**) mit der Aufforderung an Mars nicht die physische Erscheinung des Gottes zu erreichen, sondern den von ihm erbetenen Schutz wirkungsvoller zu machen. Die Römer wünschten, im Gegensatz zu den Griechen, die göttliche Epiphanie nicht (s. z.B. die Erörterung der Tradition über Aius Locutius von Latte, *RR* 50–51; vgl. Pax 852–855; Ogilvie, R. M., *A Commentary on Livy. Books 1–5* [1965] S. 87), und es ist eine verlockende (aber nicht nachweisbare) Vermutung, dass die Formel *fas sit vidisse* (Sen. *epist.* 115, 4: «wenn jemand diese Gestalt erblickt, höher und leuchtender, als man es unter Menschen zu sehen bekommt, bliebe er nicht wie bei der Begegnung mit einer Gottheit angewurzelt stehen und *bäte stumm, es möge ihm gestattet sein, das zu sehen?* [*ut fas sit vidisse tacitus precetur?*]», Übers. M. Rosenbach; vgl. Liv. 1, 16, 6) ein altes Schutzgebet ist, das die Angst des Menschen vor der Epiphanie ausdrückt (Wagenvoort, H., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* [1956] 184–192; Latte, *RR* 41 Anm. 3).

Der griechische Einfluss veränderte die alte römische Göttervorstellung und brachte eine neue Einstellung gegenüber der Epiphanie. Nicht zufällig sind die Erscheinungen der Dioskuren, die die Römer ziemlich früh kennengelernt hatten (oben **II.B**), die berühmteste und häufigste (s. z.B. Cic. *nat.* 2, 6; 3, 11–13; Latte, *RR* 174–175) Epiphanie einer Gottheit. Man fürchtet sich nicht nur nicht mehr vor einer Epiphanie, sondern man hält sie für ein Zeichen göttlicher Hilfe. Romulus z.B. ermuntert seine Armee, indem er den Sieg der Römer als Antwort des Iuppiter Optimus Maximus auf sein Gebet darstellt (**15**); Liv. versetzte natürlich mit einem Anachronismus moderne Ansichten in die Anfänge der römischen Welt, aber seine Erzählung zeigt, dass die Römer seiner Zeit die Epiphanie als Mittel psychologischer Unterstützung in schweren Umständen sahen (s. Hickson 95; Feeney 104 ff.). Es ist nicht abwegig, dass die göttliche Anwesenheit und Intervention allgemeiner Volksglaube geworden ist, der im Gegensatz zu der in alten Gebeten vorhandenen Aufforderungskonzeption steht (unten **III.A.a.iv**). Die neue Konzeption entsprach dem allmählich wachsenden Wunsch nach einem emotionalen Verhältnis zur Gottheit und bereitete den Boden für die Aufnahme der populären Religionen vor, in einer Zeit als «der kühle Ritualismus der römischen Religion und ihr Mangel an emotionalen Elementen» vorherrschten (Latte, *RR* 342; s. auch 356–357: Erörterung des Wortes *praesens* als einer späteren Bestimmung der Gottesvorstellung).

III. Aufbau und sprachliche Gestaltung des Gebetes

A. Gliederung des Gebetes

Die kurzen Gebete, z.B. das aus zwei Worten bestehende *Mars vigila* (**5**) oder der erste Vers des Arvalliedes (**25**), zeigen, dass bei den römischen Bittgebeten zwei strukturelle Teile notwendig sind: **a.** die Anrede (*invocatio*) und **b.** der Ausdruck des Ziels («*preces*»; Versnel 3, 2–4; vgl. griech. Teil **III.A**).

a. Anrede (*invocatio*). Die Anrede hat den Zweck, die Gottheit mit dem richtigen Namen anzusprechen, um ihre Aufmerksamkeit auf den Betenden und sein Anliegen zu lenken. Die korrekte Benennung des angerufenen Gottes war für die Römer von grosser Bedeutung (s. Dumézil 49–62). Klare Beispiele dafür sind die Liste der Gottheiten in **3** (s. Guittard 1, 1414–1420) und die alte Sammelanrede mit obskuren Namen in **2** (Ogilvie 10–11; Latte, *RR* 55–56; Guittard 1, 41–42; vgl. die sorgfältigen Anreden der iguvinischen Gebete, in denen die mehrfache Nennung der Götter [z.B. *dei grabovi / di grabovie* in *Tab. Iguv.* VIa 23. 24. 25 *bis.* 26. 27. 28. 29 *bis* usw.] auffällt, s. Guittard 2, 76–78). Diesen Glauben respektierte die offizielle Religion: Die *pontifices* z.B. verfassten die *Indigitamenta*, die offiziellen Listen «der zuständigen Götter (*proprii dei*), die bei jeder menschlichen Handlung anwesend waren und die Varro als Sondergötter (*certi dei*) bezeichnete» (Serv. *Aen.* 2, 141; vgl. **3**). Darin wurden die speziellen Fähigkeiten jeder Gottheit sowie die jeweils angemessene Anrede aufgelistet (s. Guittard 1, 34. 49). Daraus ergibt sich die Vielfältigkeit der römischen Anredeformeln, die folgendermassen kategorisiert werden können:

(i) Einfache Nennung. Diese genügte, wenn der Gott bekannt war, z.B. *Mars* (**5**), *Lases* (**25**), *Moerae* (**27**). Es handelt sich dabei um die traditionelle Art offizieller Anreden, die sich auf die Nennung nur eines Gottes beziehen, da auch die aufeinanderfolgenden rituellen Gebete an viele Götter speziell autonome Anreden an jeden Gott beinhalten (z.B. **25. 27–31**; s. Guittard 2, 78–80). Diese Anreden konnten auch den *offiziellen Ehrentitel* des Gottes enthalten, d.h. eine traditionelle oder jüngere Ergänzung des Gottesnamens, die die Staatsreligion übernommen hatte, um genau festzulegen, unter welcher Eigenschaft man den Gott anruft, damit so seine aktive Teilnahme gesichert werden kann (z.B. *Iuppiter Dapalis*, *Epulo*, *Optimus Maximus* usw.); dazu gehören auch *pater* und *mater*, z.B. **10. 12**; s. Appel 101–105; die Arvalen legten im Jahr 101 n. Chr. (*CIL* VI 2074, 48. 51) getrennte Gelübde für *Mars pater* und *Mars victor* ab; das *pater* kann aber generell alle männlichen Götter bezeichnen, s. Serv. *Aen.* 1, 699; vgl. Lucil. 19–22 Marx bei Lact. *inst.* 4, 3, 12).

Die allgemeinen Anredeformeln beziehen sich, anders als die konkreten Epiklesen, auf gemeinsame Züge und können beliebig auf jeden Gott angewendet werden (s. die ausführliche Liste bei Appel 95–101). Diese Formeln gehören weder zur traditionellen römischen Religion noch zu den Neuerungen des Priestertums; sie begegnen vielmehr in privaten Gebeten, in denen der einfache Gläubige versucht, dem Gott schmeichelnd näher zu treten, oder in literarischen Kompositionen, als Ausdruck der Gelehrsamkeit und der Kunstfertigkeit des Autors (z.B. Cic. *Verr.* 2, 5, 184–188; Verg. *Aen.* 1, 731; Vell. 2, 131, 1; Plin. *paneg.* 1, 6; s. Feeney 32–38, der die Anreden der Gebete der Saecularspiele mit denen des horazischen *carmen saeculare* vergleicht).

(ii) Sammelanreden vieler Götter. Es handelt sich um eine relativ späte Erscheinung, wahrscheinlich der *pontifices* (s. Guittard 2, 80–89). Unter den Göttern gab es eine bestimmte Hierarchie. Den ersten Platz nahm traditionell Ianus ein (s. Cic. *nat.* 2, 67; Aug. *civ.* 7, 9; z.B. **10. 12. 18**); oft galt der Anfang auch Iuppiter (z.B. *CIL* VI 30975; vgl. Plaut. *Bacch.* 892–895; **29–31**), aber es ist verständlich, dass im Verlauf der religiösen Entwicklung der erste Platz innerhalb der Anreden dem wichtigeren Gott gebührte (s. Dumézil 333). Den letzten Platz nahm nach Cic. *l.c.* Vesta ein, was jedoch in bekannten Gebeten nicht belegt ist (Latte, *RR* 206–207; Guittard 2, 73–74).

Die kollektive Nennung (*di deaeque omnes; ceteri di deaeque*), mit der die gemeinsamen Anreden häufig enden (z.B. Plaut. *Bacch.* 892–895; **13**; Liv. 6, 16, 2; 38, 51, 9; Ov. *fast.* 4, 827–829; vgl. *CIL* II 172), ist eindeutig griechischem Einfluss zuzuschreiben; sie findet sich nicht in offiziellen Gebeten und wurde wohl fälschlicherweise von Servius den *pontifices* zugeordnet (**3**; s. Latte, *RR* 207 Anm. 2; Versnel 3, 13). Die einfache Anrede einer göttlichen Gemeinschaft ohne bestimmte Nennung einzelner Götter ist ebenfalls unter griechischem Einfluss entstanden und stellt eine private Handlung dar (z.B. Plaut. *Cist.* 573; Cic. *Phil.* 4, 10; *Att.* 1, 16, 1; **21**; Plin. *epist.* 5, 11, 3; s. Feeney 80–83).

(iii) Unbestimmte Anreden. Diese zeugen von der Besorgtheit der Römer, ihre Gebete abzusichern und mögliche Fehler, welche die Nichterfüllung zur Folge haben könnten, auszuschliessen (s. Gell. 2, 28, 2–3 *ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent*). Unter den verwendeten Formeln (*sive alio nomine* [**4. 8**; *CIL* XI 1823b; vgl. Apul. *met.* 11, 2 *quoquo nomine...*], *sive mas sive femina* [**4**]; vgl. *quisquis* [Ov. *fast.* 6, 731, mit Bömer *ad loc.*]) ist *si deus si dea* bzw. *sive deus sive dea* (*CIL* I² 801 = *ILLRP* 291; **7. 11. 26**; Gell. *l.c.*) die wichtigste; Alvar, der die entsprechenden Stellen gesammelt und kommentiert hat (man kann auch *AEpigr* 1931 Nr. 100 = *CIL* XII 37* nach Konjektur von Berato, J./Gascou, J., *ZPE* 137 [2001] 255–259, miteinbeziehen, s. Guittard 3, 29), glaubt, dass *sive deus sive dea* im Rahmen der *evocatio deum* entstanden ist und ihr Gebrauch sich auf Gebete ausweitete, die darauf zielten, «de demander le déplacement d'une divinité»; Guittard 3, der die Zeugnisse im Rahmen weiterer Religionen und der Entwicklung römischer Religion diskutiert, schlägt jedoch mit Recht vor, dass die Formel mit der Konzeption des *Genius loci* zu tun hat und ihre Wurzeln im Gefühl der *religio*, das der unbekannte Raum in den Römern hervorruft, gesucht werden müssen. Diese Formeln waren ursprünglich griechischer Herkunft (s. Norden 1, 144–147), aber ihr Gebrauch in offiziellen Gebeten verdeutlicht, dass fremde Elemente in die römische Religion einverleibt und dabei umfunktioniert wurden (s. Versnel 3, 14–16).

(iv) Aufforderung. In jüngeren Gebeten kann die Anrede durch eine Einladung des Gottes ergänzt werden, die anders als entsprechende antike Anrufungen (s. **II.E**), eher am Gläubigen orientiert ist und daraufhinzielt, die Aufmerksamkeit des Gottes auf ihn zu lenken, damit die Bitte erfüllt werden kann. Übliche Verben waren: *adesse* (*ades*, *adsis* wurden offenbar bei Anreden des *Genius* gebraucht, Guittard 1, 330–336), *venire*, *aspicere* (s. Hickson 36), *audire* (*audi*, *audite* war nach Liv. 1, 24, 7; 1, 32, 6. 10 der offizielle Wortschatz der *fetiales*; s. aber Wiedemann, Th., *ClQ* 36 [1986] 479–480 und Hickson 115–117). Die entsprechenden Zeugnisse stammen aus literarischen Quellen (z.B. Catullus 76, 19; Liv. 6, 29, 2; Tib. 2, 2, 1; Verg. *Aen.* 2, 689–690; Lucan. 4, 189–190; Martial. 7, 23, 1), die allem Anschein nach eine verbreitete private Handlung wiedergeben. Diese Aufforderungen sind Ausdruck eines inneren Gefühls und verraten, «combien le sentiment d'une présence divine est vif dans le coeur des Romains» (Guittard 1, 309; vgl. Versnel 3, 29; Beispiele bei Appel 115–119).

b. *Preces* (Ausdruck des Anliegens). In den einfachen Bittgebeten, von den kürzesten (z.B. **5**) bis zu den ausführlichsten (gleichgültig, ob es sich um aufeinanderfolgende kurze Gebete, wie im *carmen Arvale*, **25**, oder um ein einheitliches Gebet mit vielfältigen Forderungen, wie im Bittgebet der Frauen in Saecularspielen, **28**, handelt), begnügt sich der Gläubige damit, seine Forderungen deutlich der angerufenen Gottheit mitzuteilen. Dasselbe Schema, das wohl von den Privatgebeten stammt, wird auch in manchen literarischen Bittgebeten verwendet, die sich von den bereits genannten offiziellen Gebeten durch ihren rhetorischen bzw. poetischen Stil unterscheiden (s. z.B. Plaut. *Merc.* 678–680. 864; *Aul.* 394–395; Ter. *Ad.* 487; Lucil. 653 Marx; Cic. *Mur.* 88; *Verr.* 2, 5, 184–189; Liv. 2, 10, 11; Hor. *epist.* 1, 16, 60–62; Plin. *epist.* 5, 11, 3; 6, 25, 5; *paneg.* 1, 5–6).

Eine rhetorische Erweiterung der Forderung in literarischen Bittgebeten ist das «Argument» (s. griech. Teil, **III.A**), welches viele Varianten haben kann: Hinweis auf die Pietät des Beters (z.B. Ca-

tullus 76, 19–20. 25–26; Verg. *Aen.* 2, 689–691; 9, 403–409); Erinnerung an vergangene göttliche Hilfe (z.B. Catullus 34, 21–24; Tib. 1, 10, 15–16; Liv. 3, 17, 6; Hor. *c. saec.* 25–28); Ankündigung, dass die Reaktion des Gottes Voraussetzung für zukünftige Gaben und Weihgeschenke ist (z.B. Ov. *fast.* 4, 775–776. 931–932); Anerkennung der Macht und der Gerechtigkeit der Gottheit (z.B. Hor. *s.* 2, 3, 283–284; Prop. 3, 17, 3–4; Tib. 1, 3, 27–28), manchmal in Form eines Konditionalsatzes (z.B. Catullus 76, 17–19; Verg. *Aen.* 2, 536–538; Sil. 6, 410–411).

Solche Argumente, mit denen der Beter die Gottheit zu überreden oder ihr zu schmeicheln versucht, um sein Ziel zu erreichen, sind der römischen Tradition fremd. Es gibt aber in der römischen Welt eine Argumentform, welche in offiziellen Gebeten anlässlich von Opfern oder Weihungen vorkommt (s. Hickson 10–11); sie hat eine andere Funktion als in den literarischen Gebeten, insofern jedes erwähnte Element unmittelbar greifbar ist und als Zeichen dafür dient, dass der Beter seine religiösen Pflichten erfüllt. Aus diesem Grund wurde das Argument nur erwähnt, wenn die Gebete Gaben begleiteten, und zwar mit einer konkreten Formel (*macte esto*) und mit deutlicher Beschreibung des feierlichen Hintergrunds (mehr dazu unten **IV.E.b**).

c. Unvollständige Gebete. Die Auslassung eines der beiden notwendigen strukturellen Teile (entweder der Anrede oder der Bitte) des vollständigen Gebets ist keine Seltenheit. Appel 164 unterscheidet solche Gebete «*quae quidem sint velut usu detritae*» von den echten Gebeten («*sincerae precationes Romanae*»), aber seine Auffassung, dass der Unterschied eine Folge der Abnutzung ist, die die Alltagssprache mit sich bringt, spricht für ihren Realitätsbezug. Die Auslassung der Anrede erscheint als Verselbständigung formelhafter Ausdrücke, besonders der Wünsche nach einem guten und erfolgreichen Abschluss (z.B. *bene vertat, bene eveniat, bene atque feliciter eveniret, bonum faustum felixque sit* – damit ist gemeint *deos precor ut*, z.B. **22**; s. Appel 172–174), die bei offiziellen Anlässen als autonome Formeln weit verbreitet waren (z.B. Varro *ling.* 6, 86; Suet. *Aug.* 58; *CIL* VI 2065, 11 [= *ILS* 5034]). Wird die Forderung ausgelassen (Beispiele bei Appel 166), so kann auch die Aufforderung des Betenden als Forderung dargestellt werden (s. oben **II.E** und **III.A.a.iv**; eine kunstvolle literarische Darstellung zeigt uns Hor. *c.* 1, 30).

In die gleiche Kategorie fällt der Gebrauch der Schwurformeln. Besonders verbreitet waren die Schwüre an griechische Götter (*ecastor, edepol*; *mecastor, mehercules*), was die Vermischung der beiden Religionen deutlich macht. Zur römischen Tradition gehören *edi fidi / medius Fidius* (z.B. Cato *fr. orat.* 176 = Gell. 10, 14, 4; Cic. *dom.* 83; Suet. *Tib.* 21, 6), Anreden an Dius Fidius, der mit Iuppiter als Gott der Schwüre in Verbindung steht (Latte, *RR* 126–127); das *eiuno*, welches nur von Charisius 258 Barwick (= 198 K.) überliefert wird, scheint einen alten Schwur an Iuno widerzuspiegeln (s. Palmer 35; skeptisch Guittard 1, 311).

B. Stilistische Züge der Gebetssprache

Den Stil der antiken Gebete allgemein hat vor allem Norden 1 untersucht (s. griech. Teil **III.B**). Dabei sind aber einige Besonderheiten der römischen Gebete hervorzuheben (viele Bemerkungen zum Thema findet man bei Guittard 1 *passim* sowie in den Kommentaren von Chapot/Laurot; vgl. Champeaux 277–278).

a. Juristische Sprache und *carmen*. Die auffallend enge Beziehung zwischen der religiösen und der juristischen Sprache der Römer (Appel 142–149) ist ein Zeichen ihres Konservatismus: Sie übertrugen ihre Anschauung von der Beziehung der Menschen zueinander auf die Beziehung zwischen Menschen und Göttern und benutzten dabei Ausdrucksmittel der archaischen präliterarischen Sprache, die vor allem den praktischen Bedürfnissen der Gemeinschaft entsprach und sich durch ihre Direktheit auszeichnete. In derselben traditionellen Sprache hat der Rhythmus der römischen Gebete seine Wurzeln: Die archaischen Gebete wurden in saturnischen Versen verfasst (z.B. **6. 25**; s. Radke); in den prosaischen Gebeten jüngerer Zeit (*devotiones*, *evocatio deum*, in Catos Gebeten, auch in denjenigen der Saecularspiele) wurden rhythmische Kola verwendet (s. Guittard 1, 182–185. 1127–1132. 1267–1269. 1300–1301. 1497. 1516–1521). Der weitverbreitete Gebrauch des Wortes *carmen* für viele traditionelle Gebete (oben **I.b**) zeigt ihren rhythmischen Charakter (s. Guittard 1, B.2). Eine Folge der begrenzten Verfassungsarten des *carmen* (als auch der Formulierung; s. unten) ist das häufige Vorkommen konkreter Stilfiguren, wie: Wortanhäufung (in Sammelanreden, s. oben **III.A.a.ii**; vgl. die Parodie dieses Usus bei Plaut. *Bacch.* 892 ff.; in *preces*, z.B. **12**, oder in einigen Formeln, z.B. *quod bonum faustum felix salutareque sit*, *CIL* VI 2065, 11; s. **III.A.c**); Ausdrücke der Doppelkraft des Gottes (s. **12. 25**; Norden 3, 137 ff.); Alliterationen und Homoioteleuta (z.B. **12** *fruges, frumenta, vineta virgultaque*; *pastores pecuaque salva servassis duisque duonam salutem*; *grandire beneque evenire*); Wiederholungen von Wörtern und Ausdrücken (z.B. die Formel *populi Romani Quiritium / populo Romano Quiritibus* befindet sich achtmal in acht Zeilen des augusteischen Gebetes zu den Moerae, **27**) usw.

Solche stilistische Figuren waren ideale Mittel für die offizielle religiöse Sprache, da sie nicht nur beeindruckend wirken, sondern auch im Zusammenhang mit der rituellen Feierlichkeit stehen. Gleichzeitig wirkt die Sprache monoton, aber offensichtlich war dem Priestertum die Variation und die Ästhetik gleichgültig, da die Tradition, die Wirksamkeit und die Einflussnahme, die durch den sprachlichen Stil abgesichert wurden, grössere Gewichtung hatten. Dies erklärt auch, warum die literarischen Gebete, in denen die sprachlichen Möglichkeiten Varianten und stilistische Vielfalt begünstigen, mit dem offiziellen Ritus nichts zu tun haben. Ovid z.B. benutzt die traditionellen Mittel im Gebet an Pales (*fast.* 4, 747–776; s. bes. 747–750. 763–764), aber er hat alle so umgeformt, dass sie der poetischen Sprache von Nutzen sind. Von Interesse ist hier nicht das praktische Ergebnis, welches das Hauptziel eines römischen Gebets war und mit Direktheit oder auch Einfachheit erreicht werden konnte, sondern die Ästhetik, die kunstvolle Formulierungen, geistige Auseinandersetzung und indirekte oder auch obskure Andeutungen erfordert.

b. Formulierung und die Macht der Wörter. Die typisierte Form der Gebete wurde bei den Römern durch den sachlichen Charakter ihrer Religion verstärkt (Dumézil 56–57). Auf diesem Hintergrund entstand der primitive Glaube an die Macht der Wörter, welchen Plin. *nat.* 28, 10 ff. mit Beispielen aus der römischen Geschichte untermauert. Die Bedeutung, die die Wirksamkeit der genauen Formulierung für die Römer hatte, wird aus der Tatsache deutlich, dass die Gebete, zumindest bei öffentlichen Kulthandlungen, aus heiligen Büchern (s. **IV.D**) vorgelesen wurden, um Fehler beim Rezitieren zu vermeiden: Es genügte nicht, die richtigen Worte zu benutzen, man musste sie auch in der richtigen Reihenfolge und ohne Auslassungen aussprechen (s. Cic. *dom.* 138–140; **24**). Die kleinste Abkehr von dem vorgeschriebenen Text stellte einen Unsicherheitsfaktor für den Erfolg des Rituals dar, das in diesem Fall wiederholt werden musste (s. z.B. Liv. 41, 16, 1: Wiederholung der *feriae Latinae* aufgrund der Auslassung einer Formel; Plut. *Cor.* 25, 3). Das bedeutet freilich nicht, dass Veränderungen völlig ausgeschlossen waren. Die Erzählung des Val. Max. 4, 1, 10 über die Wandlung einer Formel durch Scipio mag anekdotisch sein, da ein solcher Eingriff während der Zeremonie unmöglich war; sie ist aber dennoch Zeugnis für eine Tendenz zur Erneuerung religiöser Formeln (s. Hickson 6; Guittard 1, 115; vgl. Liv. 31, 9, 7–10 unten **V.B**).

Die religiöse Sprache der Römer verfügte über einen speziellen Wortschatz (die Adjektive *certus, conceptus, bonus* und *sollemnis* verbunden mit den Wörtern *verba, precatio/preces, vota*): Die Substantive verdeutlichen, dass die Formulierung entweder kurze Ausdrücke oder das ganze Gebet betraf; die Adjektive variieren die Formulierung. Die *certa verba* – ein Terminus der juristischen Sprache, der in einen religiösen Rahmen übertragen wurde (z.B. Cic. *nat.* 2, 10; Paul. *Festi* 78, 6–7 L. *fanum*; Fest. 146, 13–15 L. *minora templa*; vgl. *certae precationes*: **24**; auch *certa signa* in **16**; s. Linderski 2292) – sind konkrete Wörter, die im Rahmen offizieller Kulthandlungen nicht geändert werden durften. Der für die Gebetssprache üblichere Terminus *concepta verba* («zusammengefasste Worte», Norden 3, 92; s. z.B. **11. 12**; Sen. *epist.* 67, 9; vgl. *preces concipere*: Ov. *am.* 3, 7, 44; *trist.* 3, 13, 17–18; *conceptum votum*: Liv. 5, 25, 7; 41, 21, 10–11; *CIL* XI 3081) bezeichnet eine Formulierung, die, obwohl auf steife Formeln gestützt, gelegentlich auf flexible Weise verwendet werden kann (s. Varro *ling.* 7, 8; Linderski 2266–2267), ohne dadurch ihren offiziellen Charakter und ihre Bedeutung einzubüssen (s. Cic. *off.* 3, 108; vgl. Gell. 6, 11, 9); über den Ursprung der Bezeichnung s. Serv. *Aen.* 12, 13, der an das witzige Wortspiel des Plautus (*Pseud.* 352–353: Calidorus: Schwurst du mir nicht, du wolltest sie an keinen sonst verkaufen als an mich? Ballio: So ist's. Cal.: *In den festgesetzten Worten?* [*nempe conceptis verbis?*] Ball.: Und auch *gut vernähten* [*etiam consutis quoque*; Übers. W. Binder/W. Ludwig]) erinnert; vgl. Petron. 113, 13 *iurat Eumolpus verbis conceptissimis*. Ebenfalls üblich ist der Terminus *bona verba* «als Einleitung für jede wichtige, besonders aber für jede sakrale Handlung» (Bömer, *Komm. Fast.* 1, 165; s. z.B. Tib. 2, 2, 1–2; Ov. *fast.* 2, 636–638; vgl. *bonae preces*: **10. 11**). Oft taucht er in Verbindung mit der bekannten Formel *favere lingua* auf (z.B. Tib. *l.c.*; Ov. *fast.* 1, 71–72; *trist.* 5, 5, 5–6; s. Paul. *Festi* 78, 14–16 L. *faventia*; vgl. unten **IV.A.b**) und bezieht sich mehr auf den Inhalt des Gebets als auf dessen Ausdrucksform. Entsprechend ist die Bedeutung der *sollemnia verba*: z.B. Cic. *dom.* 122; Sen. *epist.* 67, 9; *ad Marc.* 13, 1 (vgl. *sollemnis precatio*, bzw. *sollemne carmen precationis*: **14**; Liv. 10, 28, 16; 39, 15, 1–2; Val. Max. 4, 1, 10; *CIL* VI 2078, 26; *vota sollemnia*: Plin. *epist.* 10, 35). Insofern der Inhalt des Gebets von seinem formelhaften Ausdruck abhängt, sind auch die *bona/sollemnia verba* eng mit den *certa/concepta verba* verbunden: s. Ov. *trist.* 3, 13, 13. 17–18, «natürlich erwartest du Ehrung nach gewohntem Brauch: ...dass ich Kuchen spende, die die Zahl meiner eigenen Geburtstage angeben, *und frohen Mundes Glückwünsche ausspreche*» (*concipiamque bonas ore favente preces?*, Übers. F. Bömer).

c. Konkretisierung und Verallgemeinerung. Es handelt sich hierbei um zwei scheinbar gegensätzliche Ausdrucksweisen, die aber in den römischen Gebeten nebeneinander existieren, als zwei Seiten derselben Münze, nämlich der Angst des Gläubigen vor einer Gottesschändung, die die Beziehungen zu den Göttern gefährden könnte.

Im römischen Gebet werden alle Beteiligten, Personen wie Sachen, mit absoluter Klarheit beschrieben (*in precibus nihil esse ambiguum debet*, Serv. *Aen.* 7, 120). Eine Form dieser konkreten Bezeichnung ist die *deixis* mit dem Demonstrativpronomen (s. Norden 3, 59–64, z.B. **8. 11. 12. 27** Z. 92; *eius rei / harum rerum ergo* ist sogar eine feste Formel in Gabengebeten, **9–12. 27**), die manchmal mit einer Bestätigungsformel (z.B. *quod me sentio dixisse* **8**; Varro *ling.* 7, 8; *sicuti dixi* **12**; *sicut verbis nuncupavi* **18**) juristischen Charakters ergänzt wird, mit der der Sprecher die Verantwortung für seine Rede übernimmt. In demselben Sinne gibt der Betende genau an, für wen oder was er göttliche Wohltat und Schutz erbittet. In **12** z.B. werden alle Elemente der Pflanzenwelt einzeln aufgeführt. Die konkrete Nennung betrifft meist

Menschen und die entsprechenden Formulierungen folgen der historischen Entwicklung der römischen Welt: In der ursprünglichen geschlossenen Bauerngesellschaft, deren Kern die Familie war, wird der göttliche Schutz mit der Formel *uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis* (z.B. **9–12**) gefordert; in den staatlichen Gebeten spielte die Gemeinschaft die Hauptrolle, wie die feste Formel *populo Romano Quiritibus* (*dici mos erat Romanis in omnibus sacrificiis precibusque: populo Romano Quiritibusque*, Paul. *Festi* 59, 14–15 L.; vgl. Liv. 41, 16, 1; Varro *ling.* 6, 86) zeigt; im Gebet eines Feldherrn werden militärische Formulierungen benutzt (**8**; bezeichnend ist der Ausdruck *qui in his rebus gerundis sunt*: nicht die gesamte Armee, sondern einzelne Gruppen, die anwesend waren), während ein Politiker in seinem Gebet um göttliches Wohlwollen für seine eigene Laufbahn und für das Volk bittet (**14**; vgl. Liv. 40, 46, 9 *quod in omnibus fere precationibus nuncupabitis verbis «ut ea res mihi collegaeque meo bene et feliciter eveniat»*; Varro *ling.* 6, 86; s. bei Palmer 66 die Hierarchie der Personen und Gruppen in diesen Formeln; vgl. ähnliche, viel monotoner wiederholte Bestimmungen in den Gebeten der Iguvinischen Tafeln, oft verbunden mit der Formel *fos sei pacer sei / futu fos pacer*, z.B. *Tab. Iguv.* VIa *passim*; VIb 61; VIIa 14. 17; s.o. Anhang zum etr. Teil). Hinsichtlich der engen Beziehung zwischen den militärischen und den politischen Aktivitäten der Römer ist die Koexistenz beider Elemente in Gebeten sinnvoll: Die feste Reihenfolge *p. R. Q.* ~ *exercitu / legionibus* und der Gebrauch der Formel in Situationen, wo die Reichweite des Rituals Konsequenzen für die Stärke des Staates hatte (*devotio ducis* oder *hostium*), zeigen, dass ihre Wahl in den Gebeten der Saecularspiele keine freie Erneuerung war (s. **I.a**). Die detaillierte Beschreibung der Gaben in den Opfer-/Gabengebeten basiert auf dem Glauben, dass die Unterstützung des Gottes von der entsprechenden Gabe abhängig sei (der christliche Arnobius *adv. nat.* 7, 31 kritisiert die Formel *mactus esto* [s. unten **IV.E.b**], da es ihm unverständlich ist, wie jemand einem Gott die Grösse seiner Herrschaftlichkeit bestimmen kann). Dies gilt gleichermassen für die Gelübde; diejenigen für den Kaiser z.B. haben ein Fälligkeitsdatum (Formel: *si vivent domusque eorum incolumis erit ante diem...* [es wird ein bestimmter Tag genannt] *quae proximae p. R. Q., rei publicae p. R. Q. erunt*; vgl. den Ausdruck der Vorbereitung in *CIL* VI 2065, 5–17 = *ILS* 5034; s. North 1, 593; auch unten **V.B**).

Anderseits hüteten sich die Römer vor verallgemeinernden bzw. abstrakten Formulierungen (vgl. oben **III.A.a.iii**: unbestimmte Anrede), da bei keinem religiösen Akt absolute Sicherheit darüber bestand, wie er im einzelnen durchzuführen war (z.B. **11. 20**; vgl. dieselbe Tendenz in den iguvinischen Gebeten, z.B. *Tab. Iguv.* VIa 27–29 mit Poultneys Komm. *ad loc.*; s.o. Anhang zum etr. Teil). Man bediente sich auch gängiger Formeln, um die Glaubwürdigkeit der eigenen Worte zu betonen (z.B. **8. 32**). Die Verwendung von Konditionalsätzen (z.B. **20**) und die Verhütungsausdrücke in den *leges sacrae* (**IV.E.a**) und *vota* (**V.B**) zeigen, dass es sich um ein Element der juristischen Sprache handelt.

d. Archaismen – technischer Wortschatz. Der Glaube an die Macht der Wörter (s. oben), aber auch die Autorität der Tradition führte zur genauen Erhaltung alter Gebete, auch wenn diese im Verlauf der Zeit unverständlich wurden (s. z.B. Fest. 152, 37–154, 3 L. *Marspedis*; Quint. *inst.* 1, 6, 40–41; vgl. Varro *ling.* 7, 26–27). Die veraltete und unverständliche Sprache kommt zwar nur vereinzelt bei bestimmten rituellen Gebeten vor, ein archaischer Ton herrschte aber grundsätzlich in den offiziellen Priester- und Beamtengebeten bis in die späte Zeit hinein (z.B. Formen wie *mactus/macte*, *pollucere*, *sies*, *siris*, *duis*, *auxitis*, *fax(s)is*, *duellum*, *duonam*, *ast*, *-ce*; s. **9–12. 25. 27–31**), wohl weil die antiken Bräuche als besonders feierlich empfunden wurden. Dennoch passte sich der Wortschatz der Gebete der zeitgenössischen Sprache immer mehr an. Sogar Livius, der die Religiosität als organisches Element der römischen Geschichte bewertete (s. Levene), benutzte die archaische Sprache nur in wenigen Gebeten, hauptsächlich in denjenigen, die bei traditionellen Ritualen vorkamen (z.B. 1, 32, 8; **20**; 36, 2, 2–5; s. Hickson 146–147) oder an entscheidenden Wendepunkten seiner Geschichtsschreibung stehen (z.B. **21**; s. Chapot/Laurot 309–310).

VASSILIS FYNTIKOGLOU

IV. Gebetspraxis: Bräuche und Riten

A. Vorbereitung des Gebetes

a. Die Reinheit (*castitas*) ist eine notwendige Voraussetzung für die Ausführung jeder religiösen Handlung (s. *ThesCRA* II 3 a Reinigung). Diese bestand in der Waschung des ganzen Körpers (z.B. Liv. 5, 22, 4; 39, 9, 4; Tib. 1, 3, 25), in der Waschung bestimmter Körperteile, vor allem der Hände, die eine aktive Rolle bei der Zeremonie spielen (z.B. **9**; Liv. 45, 5, 4; Tib. 2, 1, 14; Ov. *fast.* 4, 778; Fest. 152, 25–28 L. *malluvium latum*; typische Beschreibung in Arvalakten: *manibus lautis velato capite CIL* VI 2067, 30; 2068, 29; 2074, 14; 2080, 14; 2086, 12–13) oder im einfachen Besprengen (*aspersio*; hauptsächlich bei Ritualen für die Götter der Unterwelt, Macr. *Sat.* 3, 1, 6; Serv. *Aen.* 4, 635). Sauber musste auch die Kleidung des Betenden sein (Tib. 2, 1, 13; Serv. *Aen.* 4, 683; 12, 169; Fest. 292, 25–27 = Paul. *Festi* 293, 8–9 L. *pura vestimenta*). Cic. *leg.* 2, 19. 24 (vgl. Plin. *paneg.* 3, 5 und schon Plaut. *Rud.* 26–27) betont die Bedeutung der moralischen Reinheit neben der körperlichen.

b. Ruhe (*silentium*) musste vor dem Beginn jeder religiösen Zeremonie eingehalten werden, um einer eventuellen Störung des Rituals durch ein schlechtes Wort vorzubeugen. Es gehörte zu den Aufgaben der *praecones*, das Schweigen zu Beginn der Kulthandlungen zu gebieten (**21**; Formel: *favete linguis*; s. Sen. *de vita beata* 26, 7; Paul. *Festi* 78, 14–16 L. *s.v. faventia*; vgl. 249, 1–2 L. *s.v. parcito linguam*; s. Appel 187–189; Fless 32 f. [mit Lit.]). Den gleichen Zweck erfüllte die Musik, die die Rituale begleitete und die zur Pflicht des alten *collegium tibicinum* gehörte, dessen Mitglieder bei jeder offiziellen heiligen Zeremonie anwesend waren (*CIL* VI 2191 *collegio tibicinum et fidicinum Romanorum qui s(acris) p(ublicis) p(raesto) s(unt)*; vgl. Fest. 482, 27–29 L. *tubicines*; s. Bömer, *Fast. Komm. ad* 6, 659; Guittard 1, 116–128; Fless 34).

B. Gesten und Gebärden des Betens

a. Bestandteil bestimmter religiöser Rituale war die **rhythmische Bewegung bzw. das Tanzen** (s. *ThesCRA* II 4 b Tanz). Die Bezeichnung der antiken Bruderschaft der Salier hat ihren Ursprung in «den Dreischritten und dem feierlichen Tanzen» (*tripudiis sollemnique saltatu*: Liv. 1, 20, 4; vgl. Hor. *c.* 4, 1, 27–28; Verg. *Aen.* 8, 285–288), welche notwendiger Teil ihrer Rituale waren. Entsprechende tänzerische Bewegungen begleiteten das *carmen Arvale* (**25**): Die Mitglieder der Bruderschaft führten ihre Gebete in zwei Halbkreise geteilt und im Dreischritt tanzend aus (s. Norden 3, 185–191 mit Scheid, *Romulus* 620). Einen anderen Charakter hatte der Tanz in Ritualen, die sich unter griechischem Einfluss gebildet hatten, z.B. der Chor der Jungfrauen, die den Hymnus von Livius Andronicus 207 v. Chr. (Liv. 27, 37, 7; v. Severus 1161) sangen, oder der Chor der Mädchen und Jungen in den Saecularspielen des Jahres 17 v. Chr. (Hor. *c. saec.* 75–76).

b. Eine rein römische Sitte war das **Verhüllen des Hauptes** (*velatio capitis*; dazu Freier, H., *Caput velare* [1964]), Pflicht – auch der Frauen (Varro *ling.* 5, 130) – während des Opferrituals für alle Götter (Lucr. 5, 1198–1199; Ov. *fast.* 3, 363 mit Bömer's Komm.; Iuv. 6, 391; Arvalakten *manibus lautis velato capite* s. oben [**A.a**]; auch *CIL* VI 2104, 22–24), ausser für Saturnus und Herakles (Serv. *Aen.* 3, 407; Fest. 430, 34–432, 8 L. *Saturnia*; Macr. *Sat.* 1, 8, 2; für Honos s. Plut. *quaest. Rom.* 266f). Diese Sitte zielt daraufhin, dass die Gläubigen sich auf sich selbst konzentrieren und ihre Aufmerksamkeit nicht auf frevelhafte Dinge gerichtet wird, die die Zeremonie stören können (s. Plut. *quaest. Rom.* 10, 266d; Serv. a.O.; Latte, *RR* 383). Auch wird damit die *consecratio* einiger Personen im Falle einer Selbstopferung symbolisiert (z.B. bei der Lösung des *ver sacrum*-Gelübdes, Paul. *Festi* 519, 31–520, 2 L.; auch bei der *devotio ducis*, **18**; vgl. Cic. *nat.* 2, 10; s. Versnel 2, 149–150).

c. Eine römische Besonderheit war auch **die Drehung des Körpers nach rechts** (*dextrovorsum*) direkt nach Ende des Gebets. Ihre grosse Bedeutung zeigt das Beispiel des Camillus, der, im Versuch diese Bewegung auszuführen, ausrutschte, und sein Fall erwies sich in der Folge als katastrophal (Liv. 5, 21, 16; Val. Max. 1, 5, 2; Plut. *Cam.* 5, 7–9; vgl. Plaut. *Curc.* 69–70; Iuv. 10, 5; Plin. *nat.* 28, 25). Die Bewegung wird als Schutz des Gläubigen vor einer eventuellen Erscheinung des Gottes interpretiert (Latte, *RR* 41 Anm. 3; v. Severus 1159) oder, wahrscheinlicher, als Folge des Glaubens an die Kraft der rechten Seite (Guittard 1, 130; vgl. Appel 213).

d. Die Berührung (*tactus*) hat mit der Kontaktmagie zu tun und ist besonders üblich in Gebeten an *Terra mater* (z.B. **8**; vgl. Varro *rust.* 1, 2, 27), eine Gottheit, mit der man in direkten Kontakt kommen kann. Nach dem Aufkommen der Götterdarstellung durch Bilder breitete sich die Berührung natürlich auf diese aus sowie auf die Altäre oder die Tore der Tempel, als Zeichen der Liebe und Verehrung (z.B. Lucr. 1, 316–318; Serv. *Aen.* 3, 607; 4, 219; vgl. Fest. 248, 5–6 L. *pelices*). Die weitreichendste Entwicklung dieser Geste ist die Umarmung (*amplexus*; z.B. Plaut. *Rud.* 559–560. 694–695; s. Appel 192–195). S. auch unten **B.i**.

e. Ein Ersatz für die direkte Berührung ist das **Erheben der Hände** (*porrectio manuum*) (oder der Augen) zum Himmel, das göttliche Haus par excellence (Sall. *Cat.* 31, 3; Verg. *Aen.* 1, 92–94; 2, 688–689; Plin. *epist.* 6, 20, 15), oder in Richtung eines Heiligtums auf der Erde (z.B. das Capitolium, Liv. 6, 20, 9–10). (Wenn sich hingegen jemand an die chthonischen Götter wendet, richtet er seine Hände zur Erde, z.B. Liv. 7, 6, 4; Serv. *Aen.* 4, 205; vgl. Picard 153–157). Es handelt sich hierbei um eine der üblichsten Gesten, vor allem in schwierigen Situationen, in denen die Menschen ein starkes Bedürfnis nach göttlicher Hilfe empfanden (s. Appel 196–197). Daher ist das Erheben der Hände für die Römer der häufigste Gebetsgestus. Auch in dieser Hinsicht ist das Verhalten der Römer beim Beten dem der Griechen ähnlich, wie schon literarische Zeugnisse belegen (Demisch 126 mit Anm. 79). In der römischen Kunst kommen allerdings Figuren von Adoranten mit erhobenen bzw. ausgestreckten Händen sehr selten vor. Zwei Beispiele aus dem 1. Jh. n. Chr. sind: 1. eine als Statue auf einem Podest dargestellte Frau unter den Stuckreliefs der unterirdischen Basilika an der Porta Maggiore (**36a**); 2. ein Togatus auf der linken Nebenseite eines Grabaltars mit über den Kopf gezogener Toga (*capite velato*), der wohl als der Verstorbene C. Poppaeus Ianuarius zu identifizieren ist (**37**). Beide Figuren erheben die Unterarme mit geöffneten, nach aussen gekehrten Handflächen, eine Gebärde, welche spontan als Hinwendung zu einer Gottheit gedeutet werden kann. Im Fall des C. Poppaeus Ianuarius wird die Deutung als Beter ausserdem durch den ikonographischen Zusammenhang nahegelegt; denn neben ihm steht ein Tisch mit Opfergaben und darunter ein kleines Schwein als Opfertier. Gebet und Opfer gelten wohl der römischen Geburtsgöttin Lucina, die bald mit Juno, bald mit Diana identifiziert wurde und ebenfalls auf dem Altar dargestellt ist (auf der

rechten Nebenseite als stehende Frau, die ein Kind stillt, unter einem mit Binden und einer Votivtafel geschmückten Lorbeerbaum; s. Klauser 127 f.; Simon, E., in Helbig⁴ I Nr. 390; Demisch 81–82). Die Darstellung des Grabaltars wurde als Dankopfer für die glückliche Geburt eines Kindes gedeutet (Klauser a.O.). Auch wenn diese Deutung im Einzelnen ungewiss bleibt, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass C. Poppaeus Ianuarius betend beim Opfer gezeigt wird. «Die Darstellung der Juno und das Bild des betenden Togatus scheinen also durch Opfertisch und Ferkel miteinander verklammert zu sein.» (Klauser 127).

Wegen seiner eindeutigen Verbindung mit dem Beten eignet sich der Gestus der erhobenen Unterarme und der offenen Hände für die Darstellung der personifizierten Pietas, die bei den Römern als die Tugend der Pflichterfüllung gegenüber allen Angehörigen der Familie sowie gegenüber den Göttern (später auch gegenüber dem Kaiser und seiner Familie) galt. So wird Pietas auf Münzen der Kaiserzeit seit Trajan manchmal in Gestalt einer betenden Frau (Orans) dargestellt (**42–44**; eine Zusammenstellung von Münzprägungen mit Oransbild, meist mit der Beischrift Pietas, bis 337 n. Chr. bietet Klauser 131–134). Dieselbe Haltung zeigt auch die auf Münzen seltener erscheinende Figur der personifizierten Providentia (**45**). In der kaiserzeitlichen Grossplastik sind die Darstellungen betender Frauen mit ausgestreckten Unterarmen (s. griech. Teil **85**; zusammengestellt bei Klauser 144 f.: 16 Beispiele mit Mantel und zwei mit Peplos) in Analogie zu den Münzbildern wohl meist als Verkörperungen der personifizierten Pietas zu deuten (Klauser 123–127). Es handelt sich dabei durchweg um Kopien oder Umbildungen griechischer Vorbilder des 4. Jhs. v. Chr. oder des Hellenismus. In der Spätantike kommt die Figur der Orans in der Sepulkralkunst, besonders auf Sarkophagen, häufiger vor (**39–41**; Demisch 82–84). Anders als auf den Münzbildern (und teilweise wohl auch in der statuarischen Plastik) ist das Oransbild auf den Sarkophagen keine Personifikation der Pietas (des Pflichtgefühls bzw. der Frömmigkeit). Vielmehr sind hier meist individuelle Frauen in Orantenhaltung wiedergegeben, welche Porträtköpfe tragen (Klauser 130; Matz, F., «Das Problem der Orans und ein Sarkophag in Córdoba», *MM* 9 [1968] 300–310). Das Oransbild der Heiden ist auch von den Christen übernommen worden.

Die voll ausgestreckte bzw. erhobene Hand kommt in der römischen Kunst bei betenden Figuren seltener vor, hauptsächlich im Zusammenhang mit Akklamationsszenen. Ein solches Beispiel ist die Reliefdarstellung eines wohl frühaugusteischen Marmorkraters vom Esquilin (**36**), auf dem ein bärtiger Mann *capite velato* (wohl als Aeneas zu deuten) mit erhobener rechter Hand im Zusammenhang einer Opferszene zu einer Athenastatue betet. Ein weiteres Beispiel ist die Darstellung auf einer Bronzemünze der Stadt Ephesos unter Kaiser Macrinus, die ein Opfer vor dem Kaisertempel zeigt (**46**). Die Opfernden erheben den rechten Arm mit offener Hand zum Tempel hin, in dem die Statue des Kaisers aufgestellt ist. Auf dem Giebel ist die griechische Transkription des lateinischen Wortes *vota* zu lesen, der Gebete also, mit denen man in Rom jährlich die Götter um das Wohl des Kaisers im kommenden Jahr ersuchte (zum Ritual der *vota* s. unten **V.B**). Die Erscheinung dieses Wortes auf dem Giebel des Tempels legt den Gedanken nahe, hier sei ein feierliches Gebet für den Kaiser dargestellt (Price, *Rituals* 214 f.). Eine vergleichbare Darstellung findet sich auf einer Münze aus Kolophon unter Trebonianus Gallus, welche, wie die Inschrift lehrt, das von den Repräsentanten der ionischen Bundesstaaten für den Kaiser dargebrachte Opfer zeigt (Sittl 141 Anm. 1 Abb. 11; Macdonald, *Hunter* II 325, 9 Taf. 50. 11; *cf. BMC* Ionia 45, 60 Taf. 8, 16 [Valerianus]).

f. Neben der erhobenen bzw. ausgestreckten Hand ist auch eine **Buchrolle** in der linken Hand als Attribut des Vorbeters zu erwarten. Denn die altertümlichen, selbst den Priestern kaum noch verständlichen Texte mancher Gebete und Kultlieder mussten wohl mit Hilfe einer schriftlichen Vorlage vorgetragen werden (Fless 34). Es ist überliefert, dass beim Opfer ein Priester oder *apparitor* die Gebetsformel vorsprach und dabei den Text ablas; der Opfernde wiederholte dann den genauen Wortlaut (v. Severus 1156 f.; Fless 34 mit Anm. 199). «Dass die Hinzuziehung eines Vorbeters dem üblichen Gebetsritus entsprach, belegen die antiken Quellen, die im Zusammenhang mit Gebeten und Vota immer wieder von dem *praeire* (vorsprechen) der Worte berichten» (Fless 35; vgl. Appel 206–207).

Bildliche Darstellungen von Vorbetern bei Gebetszeremonien sind allerdings selten. Ein wahrscheinliches Beispiel ist ein *togatus* auf der rechten Seite des Opferreliefs des 'Claudius Gothicus' (**38**). Die Figur ist durch den Gestus der ausgestreckten Rechten und den geöffneten Mund eindeutig als redende Person gekennzeichnet, während die Buchrolle in der Linken wohl auf den Gebetstext verweist, den er beim Opfer als Vorbeter vorspricht (Fless 35 f.). Auch der Opfernde, der das Voropfer vollzieht, hält eine Buchrolle in der Hand; ob diese denselben sakralen Text enthält, muss dahingestellt bleiben.

g. Zum neuen verehrenden Geist gehört **das Küssen** der Götterbilder (*iactatio basiorum*; z.B. Cic. *Verr.* 2, 4, 94; Tib. 1, 2, 86), eine ganz emotionale Reaktion. Ein Ersatz dieser Geste war die Kusshand in der *adoratio* (Plin. *nat.* 28, 25; v. Severus 1159).

h. Die Römer beteten normalerweise stehend (eine Ausnahme ist das Gebet an Ops, bei welchem man sass, s. Macr. 1, 10, 21; manchmal ging man um den Altar, s. Serv. *Aen.* 4, 62); von grosser Wichtigkeit war aber **der Kniefall**. Er erscheint sehr häufig als rituelle Bewegung der *supplicatio* (z.B. Liv. 3, 7, 7; 26, 9, 7–8; vgl. **28**, s. oben **II.A**), aber auch bei Privatleuten in vielfältigen Varianten: Abstützen auf ein Knie (z.B. Petron. 133; Quint. *inst.* 9, 4, 11) oder auf beide (z.B. Plaut. *Rud.* 695), Liegen oder auch Wälzen des Gläubigen auf dem Boden (*prostratio*; z.B. Lucr. 5, 1198–1201; Caes. *civ.* 2, 5, 3; Prop. 3, 8, 11–12; 3, 17, 1–2; Iuv. 6, 47–48), sich auf den Knien fortbewegen (Tib. 1, 2, 85–88). Die Information, dass sich Caesar und Claudius während einer Triumphfeier auf Knien zum Capitol schleppten (Cass. Dio 43, 21; 60, 23), zeigt, dass der Kniefall für die Römer eine akzeptable Verhaltensform bei offiziellen Anlässen war, auf eine Art und Weise, die die römische von der griechischen Religion unterscheidet (s. Bömer, F., *Gymnasium* 64 [1957] 123–124); das bedeutet allerdings nicht, dass wir ihn für «altrömisch» halten müssen (so Bömer a.O.; dagegen Freyburger 1, 291, «l'agenouillement paraît étranger à la religion romaine traditionelle»). Er wurde nämlich oft verbunden mit anderen Verehrungsgesten und wurde als Zeichen der Demut gegenüber dem Gott gesehen. Diese Gesten stehen in engem Zusammenhang mit dem sozialen Verhalten eines *supplex* und der römischen Idee der *fides*, und möglicherweise wurden sie aufgrund dieser Beziehungen in die offiziellen Rituale aufgenommen (s. Guittard 1, 98–110; vgl. Appel 200–201; v. Severus 1160).

i. Einige zeremonielle Umstände erforderten bestimmte Aktivitäten. Bei den *dedicationes* (vgl. unten **IV.E.a**) z.B. musste der Priester das Tor des Tempels berühren (*postem tenere*), während er das entsprechende Gebet aufsagte (Liv. 2, 8, 7; Sen. *ad Marc.* 13; Val. Max. 5, 10, 1; Serv. *georg.* 3, 16; s. Guittard 1, 200). Der Zweck dieses Gestus (anders als der Berührung) war der sprachlichen *deixis* entsprechend, d.h. jedes Missverständnis auszuschliessen (s. Latte, *RR* 201).

Bei Libationen hält der Libierende den Becher oder spendet Wein, während er das Gebet aufsagt; s. z.B. Ov. *fast.* 2, 635–638: «und dann, wenn die feuchte Nacht zur sanften Ruhe einlädt, nehmt zum Gebete reichlich Wein zur Hand und sprecht die Worte: 'Euch zum Heile! Dir zum Heile, Vater des Vaterlands, guter Caesar!' (*bene vos bene te, patriae pater optime Caesar*; zur Formel vgl. Petron. 60, 7) – Spendet euren Wein mit (diesen) heiligen Worten!» (Übers. F. Bömer) (vgl. Verg. *Aen.* 1, 728–736).

Häufig erscheinen auch Gesten des Binde- oder Lösezaubers, die in Zusammenhang stehen mit der sympathetischen Magie und sich auf den Glauben stützen, dass das Verhalten des Gläubigen das Ergebnis des Gebets beeinflusst (s. z.B. Tib. 1, 5, 15–16). Normalerweise wird bei religiösen Zeremonien jede Art von Bindung vermieden (*in sacris nihil solet esse religatum*, Serv. *Aen.* 4, 518; vgl. die Erscheinung des *flamen Dialis* bei Gell. 10, 15); hierauf wird auch die Erscheinung der Frauen mit gelöstem Haar zurückgeführt (z.B. Ov. *fast.* 3, 257 f. mit Bömers Komm.; Gell. 4, 3, 3; vgl. die nackten Füsse z.B. Ov. *fast.* 5, 432). Nach Plin. *nat.* 28, 59 war das Kreuzen der Hände und Beine bei den *vota* verboten. Die Sitte bezog sich am häufigsten auf Schwangere und auf Geburten (s. Ov. *met.* 9, 297–300 mit Bömers Komm.; *fast.* 3, 257 f.; Plin. *l.c.*; Paul. *Festi* 49, 1–2 L. *clavim*).

C. Lautes und leises Beten

Im *ritus Romanus* wird das Gebet normalerweise laut ausgesprochen, wie die vorsichtige Wahl der heiligen Worte und die Sorge um ihre richtige Aussprache bei den offiziellen Feiern zeigt – es ist dagegen wahrscheinlich, dass leises Beten die Regel in den offiziellen Gebeten Iguviums war; so erklärt man die stetigen Formeln *kutef persnimu* («pray in a murmur»; z.B. *Tab. Iguv.* Ia 6. 10. 13) und *tases persnimu* («pray silently», Poultney; z.B. Ia 26; Ib 26. 30; VIa 55. 59; VIb *passim*), s. Guittard 1, 890–895, Schirmer (a.O. oben **I.B**) 213 Anm. 421; eine andere Interpretation der Formel *tases persnimu* s.o. Anhang zum etr. Teil. Die Forderung, dass der Betende sie mit klarer und feierlicher Stimme (*clara voce*: Liv. 10, 36, 11; *clare*: Suet. *Nero* 37, 3; *sollemni voce*: Ov. *fast.* 6, 622; vgl. Cic. *dom.* 140) vortragen musste, die «mit Vorstellungen magischer Gewalt» verbunden war (v. Severus 1156–1157), geht auf die ursprüngliche römische Tradition zurück (**1**). Der Eindruck, dass auf diese Weise das Gebet besser von der Gottheit erhört wird, führte auf privater Ebene zu Übertreibungen, die Sen. *epist.* 41, 1 kritisiert: «nicht braucht man zum Himmel zu erheben die Hände noch anzuflehen den Tempelwächter, dass er uns zum Ohr des Götterbildes, als ob wir dann besser erhört werden könnten, vorlasse: nahe ist dir der Gott, mit dir ist er, in dir ist er» (Übers. M. Rosenbach).

Anderseits war auch das stille oder leise Gebet verbreitet (Cic. *div.* 1, 129 mit Peases Komm.; Sen. *benef.* 2, 1, 4; s. Wagenvoort 356–357), und nicht nur eine philosophische Anschauung als Folge von Gedanken wie den oben zitierten Senecas. Anfangs wurde das leise Gebet, auch wegen der Akzeptanz des laut gesprochenen Gebets als offizielle Form, gleichgesetzt mit ruchlosen Forderungen, bei denen der Betende sich fürchtete oder sich schämte, sie in aller Öffentlichkeit vor Göttern und Menschen vorzubringen (Hor. *epist.* 1, 16, 59–62 und Pers. 2, 3–15 machen diese Praxis lächerlich; s. auch die Kritik von Sen. *epist.* 10, 5; vgl. Petron. 85, 5; Martial. 1, 39, 5–6; Apul. *apol.* 54). Schrittweise verschwand diese geringschätzige Haltung des leisen Gebets, da es sich als vorteilhaft herausstellte, auf diese Weise Forderungen, die mit den innersten Gefühlen des Betenden zu tun hatten, auszudrücken (Champeaux 281–282; z.B. Hor. *epist.* 1, 14, 14–15; Sen. *epist.* 115, 4, s. oben **II.E**; Iuv. 10, 289–291; oft für Liebeshandlungen [Tib.] 4, 5 [= 3, 11], 17–18; 4, 6 [= 3, 12], 15–16; vgl. Catullus 64, 103–104 – «la prière amoureuse» und «la prière impie» sind zwei von den drei Fällen des leisen Gebets, welche die Römer nach Freyburger 2, 31–36 kannten; zum dritten Fall, «la prière magique», s. *ThesCRA* III 6 i Magie). So wurde es zum Mittel psychologischer Unterstützung (s. Appel

210; Versnel 3, 26–27); denn selbst bei öffentlichen Gebeten hing der Ton der Stimme auch von der Psychologie des Betenden ab (z.B. *maestas voces*: Verg. *Aen.* 11, 482; *flebili voce*: Tac. *hist.* 3, 25, 2).

D. Anwesenheit eines Priesters oder Kultdieners

Für das Vorlesen der Gebete aus den heiligen Büchern (z.B. **2. 25**; s. Scheid, *Romulus* 339–342; Guittard 1, 21–30; vgl. **III.B.b**) und das peinlich genaue Einhalten jeder Einzelheit wurden die Priester als Wächter über die Richtigkeit jeder religiösen Veranstaltung eingesetzt. Es ist gut möglich, dass die *pontifices* selbst zur Kompliziertheit der Rituale beitrugen, da sie damit ihre eigene Geltung unterstreichen konnten; manchmal reichte nur ein Priester nicht für die Ausführung einer öffentlichen Zeremonie (**24**; vgl. Cic. *dom.* 139 «ohne Kollegen, ohne heilige Schriften, ohne Ratgeber, ohne Einbläser», Übers. H. Kasten). Selbst wenn ein anderer Würdenträger die Gebete auszusprechen hatte (s. oben **II.A**), wurden ihm die richtigen Worte von einem Priester diktiert, meist von einem *pontifex* (z.B. *devotio*: Liv. 5, 41, 3; **18**; *dedicatio*: **32**; Varro *ling.* 6, 61; Liv. 9, 46, 6; Tac. *hist.* 4, 53; *vota publica*: z.B. Liv. 4, 27, 1 f.; 31, 9, 9; 41, 21, 10; 42, 28, 9; *obsecratio*: Suet. *Claud.* 22, von Claudius selbst *iure maximi pontificis*), aber auch von anderen (z.B. ein Quindecimvir in *ludi saeculares*, **28**; ein unbestimmter *sacerdos* bei Liv. 39, 18, 3). Bestimmte öffentliche Gebete wurden von den Priestern selbst rezitiert (z.B. die Quindecimviri an den *ludi saeculares*, **27**; *pontifices* und andere Priester [*ceteri sacerdotes*] legten *vota pro incolumitate principis* mit einer *commendatio* der jungen Männer der Kaiserfamilie ab, Tac. *ann.* 4, 17; vgl. 12, 68); das gilt mit Sicherheit für die Gebete der Priesterkollegien (z.B. **25**; die jährlichen Gelübde der Arvalen, **29. 31** – auch durch Vorlesung in **30**; s. unten **V.B**) sowie für die Gebete im Rahmen religiöser Veranstaltungen, für die die *flamines* oder *sacerdotes* zuständig waren: z.B. **3** (*flamen Cerealis*); Ov. *fast.* 1, 127–130 (*sacerdos* für Ianus); 4, 910 (*flamen Quirinalis* für Robigo, s. Dumézil 180); Tac. *ann.* 1, 10 (*flamines et sacerdotes*); 3, 58 (*flamen Dialis*).

Priester mit besonderer Zuständigkeit führten ihre eigenen speziellen Gebete aus: Die *augures* für die erfolgreiche Erforschung und Interpretation des göttlichen Willens (Cic. *nat.* 3, 52; **16**, vgl. **22**; Fest. 14, 30–15, 5 L. *arcani sermonis* – eine Ausnahme von der Regel, dass die Gebete gelesen wurden; 476, 20–23 L. *«Bene sponsis, beneque volueris»*; vgl. 146 L. *Manes di ab auguribus invocantur*; 152, 37–154, 3 L. *Marspedis*; Serv. *Aen.* 3, 265. 374 – Ritual ohne Gebet; 6, 197; 9, 24; 12, 176 – *precatio maxima*; s. Linderski 2246–2296 und Guittard 1, 1537–1565); die *fetiales* sprachen Gebete, die die Verträge mit anderen Völkern oder die Kriegserklärung besiegelten (Liv. 1, 24, 7–8; 1, 32, 6–14; s. Wiedemann, Th., *ClQ* 36 [1986] 478–490; ausführlich Guittard 1, 1566–1613); die Gebete der Vestalinnen hatten den Wohlstand des Staats zum Gegenstand (Cic. *Font.* 48; Plin. *nat.* 28, 13; Gell. 1, 12, 14; Serv. *Aen.* 10, 228; s. Guittard 1, 1531–1532).

Im Rahmen der Familienkulte lag die Zuständigkeit für die Rituale bei den Familienmitgliedern (s. oben **II.A**), es wurden aber auch niedriggestellte Priester eingeladen (*popa*: Prop. 4, 3, 62; Pers. 6, 74; *sacerdos piatrix*, *expiatrix*, *simpulatrix*: Fest. 232, 33–234, 2 L. *piatrix*; Paul. *Festi* 455, 14–16 L. *simpulum*; *serufertarios*: Paul. *Festi* 377, 2–3 L.), die aller Wahrscheinlichkeit nach auch die entsprechenden Gebete sprachen.

E. Verbindung mit anderen Kultakten

Das Gebet als wesentlicher Teil jedes Kultaktes verdichtet in seiner Sprache den Sinn des Rituals, was seine Struktur und seine Form beeinflusst. Der Unterschied zwischen einzelnen Gebetsarten ist in den *ludi saeculares* klar ersichtlich, wo das Bittgebet der Frauen (**28**) ganz anders als die Opfergebete der Quindecimviri verfasst ist (s. unten). Grundsätzliche Vorschrift der Gebete, die eine Votivgabe oder ein Opfer an den Gott begleiten (*dedicationes* und *sacrificia*; vgl. *vota* in **V.B**), ist, dass sie eine mündliche und detaillierte Beschreibung des konkreten Aktes enthalten müssen.

a. In den *dedicationes* wurde das Ritual, ausser den *sollemnia verba*, die der *pontifex* während der hauptsächlichen *dedicatio* (Liv. 2, 27, 5; Sen. *ad Marc.* 13; Val. Max. 5, 10, 1; Apul. *met.* 11, 16; vgl. Varro *ling.* 6, 61) sprach, durch die *consecratio* ergänzt, die aus der Formulierung der heiligen Gesetze bestand (*leges sacrae*; s. Palmer 57–60). Der letzte Teil dieser Gesetze ist das Gebet (z.B. **32**), in welchem, bevor um das göttliche Wohlwollen gebetet wird (Formel: *uti sies volens propitius*), die Gabe beschrieben wird (*hanc tibi aram; tibei signum; simulacrum* usw.) und mit emphatischem Dikolon oder Trikolon (*do dedicoque*; *do dico dedicoque*) die rituelle Handlung formuliert wird (s. Palmer 63–66).

b. Die rituellen Opfergebete wurden so verfasst, dass sie einerseits die Rahmenveranstaltung deutlich darstellten und andererseits eine Art Argument formulierten (s. oben **III.A.b**): **27. 9–12**. Gemeinsamer Punkt dieser Gebete ist, dass alle am Ende das Vertrauen des Gläubigen in den Gott mit der Formel *macte esto*, d.h «mehre dich, sei stärker» (*MACTUS magis auctus*, Paul. *Festi* 112, 13 L.) ausdrücken. Das Wort *mactus/macte*, das ein Überbleibsel des Verbes *mactare* ist (über seine semantische Entwicklung s. Wünsch, *RhM* 69 [1914] 127–130 und ausführlich Guittard 1, 165–172), dessen ursprüngliche Bedeutung «den Gott mit dieser Darbringung mehren» (*macto deum hac re*; Latte, *RR* 45) war, spiegelt die alte Anschauung über die Beziehung zu den Göttern wider: Der Mensch vervollständigt die Kräfte, die der Gott aufgebracht hat, um das Werk, das ihm entspricht, auszuführen, so dass das Gleichgewicht erhalten bleibt und der Gott stärker gemacht wird

als vorher. Die mündliche Formulierung des Wunsches nach der Unterstützung des Gottes beinhaltet das echte Argument eines traditionellen römischen Gebets. Aus diesem Grund kann ein einfaches Bittgebet, wie das der Frauen an Iuno Regina (**28**), das nicht von einem Opfer begleitet wird, kein Argument enthalten, im Gegensatz zum Gebet des Augustus und des Agrippa an dieselbe Göttin kurz davor, als sie je eine Kuh opferten (*CIL* VI 32323, 119–122). In diesen Gebeten kommt die Kulthandlung deutlicher zum Ausdruck als in den *dedicationes*. Beeindruckend ist das Beispiel des Saecular gebets an die Moerae (**27**), wo das Opfer dreimal erwähnt wird, jeweils im Zusammenhang mit den drei Teilen des Gebets (Anrede, Forderung, Argument).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Hauptteil eines offiziellen Opfer-, bzw. Gabengebets drei Elemente enthält: 1. Forderungen, die sich auch in *precationes*, *dedicationes* und *vota* (**V.B**) finden; 2. Ankündigung der Gabe und Herstellung des Zusammenhangs mit der Ehrenfeier, welche nur mit anderen Gebeten, die ein Angebot begleiten (*dedicationes* und *vota*), übereinstimmen; 3. Argument, als Interessensausdruck für die Erhaltung der Kraft des Gottes, welches in keiner anderen Gebetsart erscheint.

c. *Evocatio deum* und *devotio urbis* bzw. *hostium*; *devotio ducis* (s. auch *ThesCRA* III 6 g Fluch, Abschnitt 5.a, und III 6 h Profanation, Abschnitt II.B). Bevor die Römer eine Stadt eroberten, veranstalteten sie ein Ritual, in welchem sie die Schutzgötter der Stadt anriefen, diese zu verlassen und als neuen Verehrungsort Rom zu akzeptieren (*evocatio deum*), und ein weiteres Ritual, in welchem sie die feindliche Stadt den chthonischen Göttern weihten (*devotio urbis* bzw. *hostium*). Die Gebete dieser Rituale sind von Macrobius (**7–8**; vgl. Liv. 5, 21, 3–7 und **4**) zusammen mit einem Katalog der Städte, in denen sie stattfanden, überliefert. Die *evocatio deum* ist eigentlich ein Gelübde von bittender Art mit rückführender hypothetischer Formulierung (s. **V.B**). Nach einer unbestimmten Anrufung (oben **III.A.a.iii**) teilen sich die Forderungen in eine symmetrisch ausgedrückte, genaue Bestimmung des Umzugs der Götter und in eine *exsecratio* auf; das Ende ist das typische Versprechen eines Gelübdes. Für ein spätes Beispiel der Einlösung eines solchen Gelübdes ist **26** gehalten worden, dessen Anrede aussergewöhnliche Ähnlichkeiten mit dem Gebet bei Macrobius aufweist; da es eher unwahrscheinlich ist, dass Servilius die Identität des Schutzgottes von Isaura Vetus nicht kannte, kann die unbestimmte Anrede als Überbleibsel der traditionellen Formel der *evocatio* erklärt werden (Alvar 247–248). Es ist jedoch genauso wahrscheinlich, dass es sich hierbei um ein persönliches Gelübde des Servilius handelt, der nur die Formel der *evocatio* imitiert, da das Gelübde nicht die für die *evocatio* typische Errichtung eines Tempels enthält (Guittard 1, 1376–1379; vgl. Hall, A., *Vestigia* 17 [1973] 568–571).

Die *devotio hostium* erscheint gleichzeitig als *consecratio* (was technisch unmöglich ist, da der Gegenstand der Weihung noch nicht dem Betenden gehört, Versnel 1, 374) und als *votum*. Nach Versnel 1, 375–405 liegt der Anschein der *consecratio* im priesterlichen Eingriff in den ursprünglichen Text; es handelt sich eigentlich um ein Gelübde mit doppelter Gabe, indirekt die Gabe der feindlichen Stadt für die Stärke des römischen Volkes und später, nach der erfolgreichen Eroberung, von drei Schafen als Dankopfer für die durch die Tat bewiesene göttliche Hilfe. Der Eingriff des Priestertums wird eventuell in der vorsichtigen Formulierung widergespiegelt: Die Formeln der Weihung verbinden beide Teile der *precatio* (die *exsecratio* und die Forderung von Wohlwollen), und mit einem kunstvollen Chiasmus wird das Menschenpotential der Stadt, das wirklich den chthonischen Göttern geopfert wird (*devotas... devoveo*), von den Gütern getrennt (*consecratasque... do*; s. Guittard 1, 1281–1284).

Die Beschränkung der *devotio ducis* auf die *gens Decia* (P. Decii Mures: Vater 340 v. Chr., Sohn 295 v. Chr. und Enkel 279 v. Chr.) spricht für eine ausserrömische Herkunft; die Römer übernahmen sie kurzfristig, haben sie aber wahrscheinlich nie ihrem religiösen System einverleibt und auch nicht bei grossen Gefahren benutzt (s. Guittard 1, 1077–1079). Liv. 5, 41, 3 stellt die Selbstopferung der Senatoren während der Invasion der Gallier in Rom aus rhetorischen Gründen als *devotio* dar, weil dies seiner Interpretation dient und die intensive Dramatik des Rituals steigert (s. Levene 195–196). Genau diese dramatische Dimension lässt Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Berichtes entstehen, vor allem hinsichtlich des Gebets, das Livius überliefert (**18**; s. Latte, *RR* 5 Anm. 1). Es ist erlaubt, an eine literarische Fälschung zu denken. Trotzdem gibt der Text wohl im grossen und ganzen die Sprache wieder, die das komplexe Ritual (zwischen Magie und Religion) begleitete. Das problematischste Element ist das letzte Gelübde, das der römischen Anschauung des *votum* widerspricht, da das Versprechen ausgeführt wird, bevor die Forderung erfüllt ist. Versnel 1 (365–373. 405–410) hat diese Inkonsequenz als Verfall des einstigen Gebets erklärt, in dem zwei Elemente kontaminiert wurden, die *devotio hostium*, mit der der ganze Teil des Gebets vor dem letzten Gelübde übereinstimmt, und die *consecratio*, da der Offizier mit seinem Selbstopfer sich selbst konsekriert.

Die drei Gebetsarten sind offenbar eng miteinander verwandt; sie folgen im wesentlichen dem Schema des Gelübdes, und ihre Unterschiede (z.B. Zusatz der *consecratio* in der *devotio ducis*) liegen in der Eigentümlichkeit jedes einzelnen Gebets. Ein typisches Element ist die Verbindung der *exsecratio*, die stets die Vernichtung der Feinde zum Ziel hat, mit der Gewinnung des göttlichen Wohlwollens seitens des Betenden (ähnlich ist die Struktur der Gebete in *Tab. Iguv.* VIb 57–62; VIIa 9–20. 47–51, s.o. Anhang zum etr. Teil). Die *evocatio*

deum und die *devotio ducis* verwenden die gleichen Verben, während die zwei *devotiones* sich an die chthonischen Götter wenden. Hierin spiegeln sich Kriegsrituale wider, die Bestandteil der römischen Geschichte waren.

VASSILIS FYNTIKOGLOU, EMMANUEL VOUTIRAS

V. Sonderformen des Gebetes

A. Das Gebet im Totenkult

Man weiss nicht genau, welche Gebete die Römer nach dem Hinschied einer Person verwendeten. Die *conclamatio*, der rituell wiederholte Gruss bzw. Ruf des Namens des Toten, scheint eine römische Sitte zu sein (Verg. *Aen.* 3, 68; 6. 506; Ov. *fast.* 3, 563; Serv. *Aen.* 3, 68; s. Latte, *RR* 101; Guittard 1, 371; skeptisch Bömer, *Komm. Fast.* 3, 560). Die *neniae*, die von professionellen Frauen (*praeficae*, Paul. *Festi* 250 L.) vorgesprochenen rituellen Totenklagen (Cic. *leg.* 2, 62; Paul. *Festi* 155–156. 279 L.; vgl. Varro *ant. fr.* 88 Cardauns: *Neniam deam, quae in funeribus senum cantatur*), bestanden aus konventionellen Formeln (Latte a.O.), waren aber ein *carmen* und nicht Gebete im engeren Sinne. Nach dem Begräbnis sprach man den bekannten Wunsch aus, dass die Erde leicht sein möge (*sit tibi terra levis*, z.B. *CIL* XII 1928; XIV 1001. 1125. 3632; mehrere Stellen in *CIL* II p. 1178, Abkürzung *S.T.T.L.*). Ausser diesem formalen Rahmen zeigen die in Grabweihungen überlieferten Privatgebete (z.B. **35**; *CIL* I² 2, 1596; III 3989. 6383; VI 24807–24808) die Gefühle der Lebenden für ihre Toten.

Den Totengeistern (*divi parentum* oder *Di Manes*) waren die Feier der *Feralia* (am 21. Februar als letzter Tag der *Parentalia*) und die *Lemuria* (am 9., 11. und 13. Mai) gewidmet. Nach Ovid beendete man die Ehren an den *Feralia* mit einem Gebet, das wahrscheinlich typisiert war (*fast.* 2, 542 «füge ein Gebet hinzu und die dafür bestimmten Worte», Übers. F. Bömer), obwohl wir weder die angerufenen Götter (vermutlich der Unterwelt) noch seinen Inhalt kennen (Guittard 1, 386). Der Zweck der *Lemuria* war die Abwehr von Gespenstern (Latte, *RR* 99). In der Nacht führte der *paterfamilias* eine Reihe von apotropäischen Gesten aus (Ov. *fast.* 5, 429–441) und danach sprach er die Formel «*manes exite paterni*» (*o.c.* 443) als Exorzismus nicht gegen die wohltätigen *divi parentum*, sondern gegen die *Lemures* aus (Latte, *RR* 99; Bömer, *Fast. Komm. ad loc.*). Die Formulierung ist griechisch und hier natürlich poetisch bzw. metrisch umgeformt (Bömer a.O.), aber sie gibt wahrscheinlich eine realistische Abwehrformel wieder (Guittard 1, 388).

B. Gelübde

Eine sehr verbreitete Art der Kommunikation mit den Göttern stellt das Gelübde dar (*votum* – hier ist es als *terminus technicus* und nicht als «Gebet, Wunsch» von Interesse, s. Eisenhut 964–965), welches von grosser Bedeutung für die religiöse Anschauung der Römer war (vgl. die oben in **IV.E** besprochenen Rituale). Es gab private und offizielle (von Magistraten und Priestern abgelegte) Gelübde: Die ersteren entstanden meist aus der Bewältigung einer Notsituation heraus; auch bei den letzteren kann dasselbe Phänomen beobachtet werden (*vota extraordinaria*, z.B. **20. 29**; *ILS* 5035; vgl. Daly, L. W., *TAPhA* 81 [1950] 164–168 für die Entwicklung der *vota publica pro salute alicuius*), aber im Rahmen der Staatsreligion gibt es auch feste, regelmässige *vota* (z.B. die Gelübde für das Jahr und für das *lustrum* während der Republik und später die jährlichen *vota pro salute principis*, s. Eisenhut 969–971; Scheid, *Romulus* 290–295), als Ergänzung zu den übrigen Ritualen, die die Verpflichtungen gegenüber den Göttern erfüllen.

Im Unterschied zu einem Gebet, das seinen Abschluss durch seine Rezitation findet, wird das Gelübde in zwei Phasen unterteilt: In der ersten Phase (*votum suscipere/nuncupare*) unterbreitet der Gläubige eine Forderung (die Formulierung hat grosse Ähnlichkeit mit der einer *precatio*, s. unten) und verspricht dem Gott ein Geschenk, im Falle, dass seine Forderung erfüllt wird; in der zweiten Phase (*votum solvere*) kommt der Gläubige, um sein versprochenes Geschenk darzubieten und damit das Gelübde zu «lösen». Im Gelübde entwickelt sich ein Art Dialog, in dem die Reaktion des Gottes die Voraussetzung für das Geschenk bildet, im Gegensatz zum Gebet, das aus einem Monolog des Sterblichen besteht.

Eine andere Besonderheit des *votum* ist sein vertraglicher Charakter mit offensichtlichen Elementen aus dem juristischen Bereich. Die Formulierung des Gelübdes selber beinhaltet automatisch die Verpflichtung des Gläubigen (*voto obligari* oder konkreter *caput voto obligare*); d.h. er ist den angerufenen Göttern gegenüber verantwortlich, solange das Gelübde nicht «gelöst» ist (*reus voti*, s. Verg. *Aen.* 5, 237; vgl. die falsche Erklärung des Macr., *Sat.* 3, 2, 6); die Verantwortung nutzt sich nicht im Laufe der Zeit ab, sondern wird auf die nächsten Generationen übertragen, falls das Versprechen, obwohl die Forderung erfüllt wurde, nicht eingehalten wird (z.B. *ILLRP* 136; *CIL* VI 30837 = 826 = *ILS* 4914: «dieser Platz...und der Altar ist vom Imperator Caesar Domitianus Augustus Germanicus *nach einem Gelübde* geweiht worden, *welches abgelegt worden war* (*ex voto suscepto*) zur Abwehrung von Bränden (*incendiorum arcendorum causa*), als die Stadt Rom unter Nero neun Tage lang loderte und welches lange vernachlässigt und nicht eingelöst (*redditum*) worden war» [Übers. M. Lipka]; s. Dumézil 401–402). Anzunehmen ist, dass der Gebrauch der Formel *nomine collegi fratrum Arvalium* sogar in Sammelgelübden der Arvalbrüder (*CIL* VI 2074, 25–32; vgl. **30**) sich darin begründet, dass die Verpflichtung dem ganzen Kollegium obliegt, und das Gelübde auch dann eingelöst werden muss, wenn die konkreten Personen fehlen. Nach der Erfüllung der Forderung durch den Gott wird der Gläubige als *voti condemnatus/damnatus* charakterisiert (Latte, *RR* 46–47; Hickson 92–93. 100–102; zur Terminologie s. z.B. Liv. 5, 25, 4–10). Trotz aller Voraussetzungen, die man festlegt, darf das Gelübde nicht als Anspruch und noch weniger als Erpressung des jeweiligen Gottes missverstanden werden; es handelt sich hierbei eher um einen Vertrag eigentümlicher Art, in dem die daraus hervorgehenden Verpflichtungen zu Lasten einer Seite gehen, nämlich der des Sterblichen (s. North 2, 38). Da es um eine Bitte um Einmischung des Gottes ausserhalb der vorausgesetzten religiösen Riten geht, realisiert man das Gelübde nur, wenn seine Bitte erfüllt ist, und die im voraus bindende Verpflichtung hat die Funktion der Absicherung einer Reaktion auf die göttliche Hilfe; falls der angesprochene Gott nicht reagiert, gibt es keinen Grund für die Gabe.

Näher am Gebet befindet sich die erste Phase des Gelübdes, die auch die Bitte beinhaltet, für die sich nur wenige historische Belege finden lassen (und natürlich nur für die offiziellen Gelübde). In Gegensatz dazu ist eine Fülle von Inschriften überliefert, die sich auf die Einlösung des Gelübdes beziehen, wo die Formulierung kurz gefasst ist und sich normalerweise auf den Namen des Gottes, die Identität des Gläubigen und auf die formelhafte Deklaration der Anerkennung der göttlichen Hilfe begrenzt (s. Eisenhut 971): *donum dedit* (*ILLRP* 21. 23. 108); *donum dedit libens merito* (*ILLRP* 35. 37. 106); *votum dedit* (*ILLRP* 238. 265 *votum dat lubens merito*); *votum solvit libens merito* (*ILLRP* 241. 308; *ILS* 3015); *votum solvit* (*ILS* 2997. 3001); elliptisch ausgedrückt mit der Benennung der Gabe (z.B. *dono/donum*: *ILLRP* 10–11. 166; *pocolom*: *ILLRP* 32. 173; *aram*: *ILLRP* 115) oder mit der Phrase *ex voto* (*ILS* 3008. 3014. 3042). Die Erwähnung des Grundes für ein Gelübde scheint typisch zu sein (z.B. *ILLRP* 82. 101. 136. 140. 308; *ILS* 2997. 3001), ähnlich wie bei den *gratulationes* (s. oben **II.D**).

Die erste Phase des Gelübdes erscheint komplexer. Das kurze Gelübde des Appius Claudius (**19**), exemplarisch für die Typologie der Gattung (s. Guittard 1, 195–198), erlaubt uns festzustellen, dass die Struktur des Gelübdes identisch mit derjenigen des Gebets ist, zumindest hinsichtlich der Anrede und der Formulierung des Ziels; im Gelübde ist jedoch auch noch ein dritter Teil notwendig, das Versprechen. Für das Verhältnis zum Bittgebet ist es von Interesse, dass Livius das Gelübde des Appius mit dem Verb *precari* vorstellt; in den Arvalgelübden wird die Forderung manchmal mit den Verben der Gabengebete (s. oben **I.B**) *precamur quaesumusque* ausgedrückt (so z.B. **29**; vgl. *CIL* VI 2074, 25–26 = *ILS* 5035 *precamur quaesumus obtestamurque*). Die übliche Formulierung der Forderung ist jedoch ein Konditionalsatz, der indirekt auf die vertragliche Natur des Gelübdes hinweist (z.B. **19. 30**; *CIL* VI 2065, 28 ff. [= *ILS* 5034]). Charakteristisch ist, dass der Konditionalsatz auch in den Bittgelübden nicht fehlt: Manchmal ist er eng mit der Formel des Betens verbunden (z.B. **31**) und andere Male wiederum ist er zwischen den Forderungen und dem Versprechen eingeschoben, indem die Erwartung des Gläubigen vom Gott mit einer Formel *ast tu ita ea faxsis* (z.B. **29**; *CIL* VI 2074, 32 = *ILS* 5035) zusammengefasst wird, die auch in Gelübden, dessen Forderungen von Anfang an mit Konditionalsatz ausgedrückt werden, erscheint. Der Gebrauch des archaischen *ast* statt des *si* zeigt, dass es sich um ein Überbleibsel der Tradition handelt (nur in **19** leitet das *ast* das Versprechen der Entlohnung ein, ein ausserordentlich emphatischer Gebrauch; s. Hickson 98 mit Anm. 18; Guittard 1, 197). Das Versprechen, der eigentliche Teil eines Gelübdes, wird normalerweise mit dem technischen Verb *vovere* ausgedrückt.

Die Sprache der Gelübde ist generell geradezu identisch mit derjenigen der Gebete (s. oben **III.B**). Hinsichtlich der Formelhaftigkeit z.B. ist die Ausdrucksweise bei der Lösungsphase feststehend (s.o.); auch bei der ersten Phase hatte die Ähnlichkeit mit den Bittgebeten und die allgemeine Festlegung der religiösen Sprache einen konkreten Wortschatz für die *vota publica* geschaffen (z.B. Liv. 31, 9, 9 spricht von den «Worten, die in den *vota quinquennalia* üblich waren»): Während der Republik wurde die Stabilität des Staates gefordert (*si res publica in eodem statu...*, Liv. 30, 2, 8; 30, 27, 11; vgl. 21, 62, 10; 42, 28, 8; vielleicht in älterer Zeit der Fortschritt und die Verbesserung des Staates, Val. Max. 4, 1, 10; s. Hickson 99–100), und im gleichen Sinne stehen die *vota pro salute imperatoris* der Arvalbrüder (s. Scheid, *Romulus* 318), auch wenn sie einerseits eine Vielfalt an Ausdrucksmöglichkeiten beinhalten und andererseits eine Entwicklung in Richtung der Bezugnahme auf die begünstigten Personen und deren Hierarchisierung aufweisen (s. Scheid, *Romulus* 342–380). Ein anderes gemeinsames Merkmal ist die Konkretisierung in Form einer Wortanhäufung (vgl. oben **III.B.a** und **c**), z.B. **20. 30–31**. Ausnahme ist das Gelübde aus dem Jahr 200 v. Chr. vor dem mazedonischen Krieg (Liv. 31, 9, 7–10), in welchem das Versprechen eines unbestimmten Geldbetrags (*incerta pecunia*) gegeben wurde, trotz der abweichenden Meinung des *pontifex maximus*. Der Vorfall klärt uns über den fruchtbaren Konflikt zwischen der konservativen Tendenz, die auf der herkömmlichen Tradition bestand, und der neueren Tendenz, die die Tradition neu anpasste, auf (vgl. oben **III.B.b**).

Eine Besonderheit des Ausdrucks der Gelübde ist die Formulierung mit Konditionalsätzen (s. oben). Auch gewann die juristische Dimension (s. oben) grosse Bedeutung, wie an der Sprache zu erkennen ist (z.B. im häufigen Vorkommen der Formel *uti sentio dicere*, **30–31**; vgl. die Berührung der Brust als zu praktizierende Verpflichtung in **8**). Die Sorge um mögliche Abweichungen vom Versprechen aus unvorhersehbaren Gründen und die ausdrücklichen Verhütungsformeln fallen in den Gelübden ebenfalls

sehr auf. Diese präventiven Massnahmen beziehen sich auf die Gaben (z.B. ihr unfreiwilliger Verlust) und auf die Personen, die das Gelübde eingegangen sind; sie werden entweder detailliert beschrieben oder lassen mit verallgemeinernden Formulierungen genug Möglichkeiten zur Erfüllung der Verpflichtungen, mit dem Ziel, eine Beleidigung der Gottheit zu vermeiden. Ein eindrucksvolles Beispiel gibt uns das *ver sacrum* (**20**, s. Guittard 1, 210–215; vgl. die *devotiones ducis* und *hostium*, **7. 18**; s. oben **IV.E.c**). Die für jeden Anlass unterschiedlichen Formulierungen werden durch die feststehende Formel *recte/probe factum esto* ergänzt, die sich oft in religiös-juristischer Sprache findet (Hickson a.O.).

C. Rachegebet

Die Rache als Forderung eines Menschen, der Unrecht erlitten hat und von der menschlichen Justiz kein Recht bekommen hat, ist der Gegenstand einiger Gebete, die Versnel 4 «judicial prayers» nannte und zutreffend von den magischen Flüchen unterschied (s. auch *ThesCRA* III 6 g Fluch, Abschnitt 2.c). Es handelt sich um spätere (seit 1. Jh. n. Chr.; s. **33**) Privatgebete, die mit der römischen Tradition nichts zu tun haben, obwohl bestimmte Züge der offiziellen Gebetssprache bei ihnen benutzt werden, wie z.B. die Konzeption der *commendatio* (s. **34**, Versnel 4, 91), die bedeutet, dass man seine Forderung für gut und recht hält (s. oben **II.D**), und die den Unterschied zwischen solchen Gebeten und Magie bezeugt. Diese Gebete entwickelten sich im Milieu des gemeinsamen griechisch-römischen Religionsgeistes, und wir können ihre Anfänge in den literarischen, zwischen Magie und Religion stehenden Gebeten der Ariadne gegen Theseus (Catullus 64, 188–201) und der Dido gegen Aeneas (Verg. *Aen.* 4, 607–629) erkennen.

VI. Einstellung zum Gebet

A. Philosophische Ansichten zum Gebet

Da die römische Philosophie ganz unter griechischem Einfluss steht, haben die römischen Schriftsteller manche religiösen Ansichten griechischer Philosophen übernommen, darunter auch solche, die das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen betreffen (s. z.B. die Übersetzung des Zeushymnos von Kleanthes [vgl. griech. Teil **VI.A**], Sen. *epist.* 107, 10–11). Die philosophische Kritik der Römer bezieht sich hauptsächlich auf Kultbräuche und Aberglauben der einfachen Leute und ist deshalb eine gute Quelle für die römische Götterverehrung (s. z.B. oben **IV.C**). Philosophische Gebete gibt es in der römischen Literatur nur wenige: Sen. *epist.* 10, 4 («bitte um gesunde Gesinnung, um gute Gesundheit der Seele, sodann des Körpers» [Übers. M. Rosenbach]; vgl. Sen. *nat.* 35–38) und Pers. 2, 71–75 spiegeln den stoischen Geist wider (ähnlich mit kleinen Abweichungen M. Aur. 9, 40; dazu Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study* [1989] 200–205). Dazu zählen auch einige literarische Gebete, die mit zynischer Ironie zeigen, wie die Menschen eigennützige Ziele verfolgen, wenn sie zu den Göttern beten (z.B. Hor. *epist.* 1, 16, 60–62; Ov. *fast.* 5, 679–692; vgl. ähnliche Gedanken schon bei Plaut. *Rud.* 13–30). Von grossem Interesse ist das Gebet am Ende von Juvenals 10. Satire, deren Inhalt «might be summarised as 'The Right and Wrong Objects of Prayer'» (Courtney, E., *A Commentary on the Satires of Juvenal* [1980] 446). Juvenal kombiniert religiöse Theorien verschiedener Philosophen (Platon, Demokrit, Stoiker), die aber weder tiefgreifend noch systematisch herangezogen werden. Es handelt sich eigentlich um eine für die Römer charakteristische populärphilosophische Ansicht zum Thema (Courtney 446–454), die mit der offiziellen römischen Religion nichts zu tun hat (vgl. Varro *ant. fr.* 7–8 Cardauns; Cic. *nat.* 3, 5–6 in **I.A**).

B. Gebetsparodie

Der strenge Formalismus der offiziellen römischen Gebete war ein guter Nährboden für die Parodie, besonders nachdem die Römer die Freiheit der Formen und der Sprache, die für die griechische Religion charakteristisch sind, kennengelernt hatten. Die vielen Gebetsparodien in Plautus' Komödien (zusammengestellt bei Kleinknecht 157–178; Guittard 1, 390–416) sind ein Merkmal der neuen Einstellung zur Religion, die sich im einfachen Volk verbreitete und eine allmähliche Entfernung von der Tradition und von den Bemühungen des Priestertums, den alten Geist wiederherzustellen, mit sich brachte (s. Hoffmann, S., *Helikon* 20–21 [1980–81] 207–218). Solche «realistischen» Parodien sind als historische Quellen wertvoll. Ausserdem finden sich in der römischen Literatur geistvolle Nachahmungen der Gebetssprache, die z.T. besonders kunstvoll sind, wie z.B. das horazische *carmen* 3, 21 (s. Norden 1, eigentlich ein Hymnus; abweichende Interpretation bei Kleinknecht 179–204).

KATALOG

(Der Verfasser ist Herrn Dr. Michael Lipka für die deutsche Übersetzung der Texte **1. 3–8** und **25–35** zu grossem Dank verpflichtet.)

LITERARISCHE QUELLEN

1. Varro *ling.* 6, 27. – «Der erste Tag des Monats wird *Kalendae* genannt, da an diesem Tag von den Pontifices in der Curia Calabra bekannt gegeben wird (*calantur*), ob die Nonen auf den fünften oder siebten Tag fallen werden: entsprechend rufen sie entweder fünf Mal 'Ich gebe bekannt, Iuno Covella' (*kalo Iuno Covella*), oder sieben Mal 'Ich gebe bekannt, Iuno Covella' (*kalo Iuno Covella*).» (Übers. M. Lipka).

2. Gell. 13, 23, 1–2. – «Die Gebete zu den unsterblichen Göttern, wie sie nach römischem Religionsgebrauch veranstaltet werden (*conprecationes deum inmortalium, quae ritu Romano fiunt*), finden sich klar und deutlich angegeben in den Büchern der Priester (*in libris sacerdotum*) des römischen Volkes und noch in einigen alten Gebetformelbüchern. Da also steht auch geschrieben: Die Lua des Saturn, die Salacia des Neptun, die Hora des Quirinus, die Virites des Quirinus, die Maia des Volkan, die Heries der Juno, die Moles des Mars, die Nerio des Mars.» (Übers. F. Weiss).

3. Serv. *georg.* 1, 21. – «ALLE GÖTTER UND GÖTTINNEN (*DIQVE DEAEQVE OMNES*): Nach der spezifischen Anrufung verallgemeinert er, um so keine Gottheit unerwähnt zu lassen, ganz nach der Gewohnheit der Pontifices, welche von alters her bei allen Opfern nach den spezifischen Gottheiten, welche beim jeweiligen Opfer angerufen werden mussten, alle Götter kollektiv anriefen. Was das 'denen die Fluren anheimgestellt sind' angeht: die diesbezüglichen Götternamen findet man in den *Indigitamenta*, d.h. in den Büchern der Pontifices (*nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus*), die sowohl Götternamen als auch Erläuterungen zu eben diesen Namen enthalten. Dies steht auch bei Varro. Denn, wie schon oben erwähnt, unzweifelhaft wurden die Gottheiten nach ihren Zuständigkeitsbereichen benannt, so wird z.B. der Gott Occator nach der Tätigkeit des Eggens (*occatio*) benannt, Sarritor nach dem Hacken (*sarritio*), Sterculinius nach dem Düngen (*stercoratio*), Sator vom Säen (*satio*). Fabius Pictor nennt die folgenden Götter, welche der Priester (*flamen*) beim Getreideopfer (*sacrum Cereale*) an Tellus und Ceres anruft: Vervactor ('Bracher'), Reparator ('Wiederhersteller'), Inporcitor ('Einfurcher'), Insitor ('Pfropfer'), Obarator ('Bepflüger'), Occator ('Egger'), Sarritor ('Behacker'), Subruncinator ('Ausjäter'), Messor ('Mäher'), Convector ('Einbringer'), Conditor ('Verwahrer'), Promitor ('Ausgeber').» (Übers. M. Lipka).

4. (*cf.* III 6 h Profanation **19**) Serv. *Aen.* 2, 351. – «SIE SIND HINAUSGEGANGEN (*EXCESSERE*): Weil die Gottheiten vor der Einnahme von den Feinden aus der Stadt gerufen wurden (*evocabantur*), um Frevel zu vermeiden. Daher wollten die Römer verheimlichen, unter der Schutzherrschaft welcher Gottheit die Stadt Rom steht (*in cuius dei tutela urbs Roma sit*). Und nach dem Pontifikalrecht hütete man sich, die römischen Götter mit ihren eigentlichen Namen anzurufen, um ihre Profanierung unmöglich zu machen (*ne exaugurari possint*). Und auf dem Kapitol war ein Schild geweiht, auf dem stand: 'Dem Genius der Stadt Rom, sei er Mann oder Frau (*genio urbis Romae, sive mas sive femina*)'. Und ebenso lautete das Gebet der Pontifices 'Iuppiter Optimus Maximus, oder mit welchem anderen Namen du angeredet werden willst (*Iuppiter Optime Maxime, sive quo alio nomine appellari volueris*)'». (Übers. M. Lipka).

5. Serv. *Aen.* 8, 3. – «UND ALS ER DIE WAFFEN SCHLUG (*VTQVE IMPVLIT ARMA*): Hier von Fusssoldaten gesagt, gehört aber in die religiöse Sphäre: Der Verantwortliche für die Kriegsführung trat zuerst in das Heiligtum (*sacrarium*) des Mars und bewegte die heiligen Schilde (*ancilia*), danach die Lanze des Kultbildes, und sagte: 'Mars, sei wachsam (*Mars, vigila*)'.» (Übers. M. Lipka).

6. Serv. *Aen.* 8, 72. – «VATER MIT DEINEM STROM (*TVO GENITOR CVM FLVMINE*): So nämlich wird er in Gebeten angerufen (*sic enim invocatur in precibus*). 'Erscheine, Tiberinus, mit deinen Wogen' ('*adesto Tiberine cum tuis undis*').» – Vgl. Enn. *ann.* 26 Skutsch: «Und dich, Vater Tiberinus, mit deinem geheiligten Strom (*teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto*).» (Übers. M. Lipka).

7. (= III 6 h Profanation **18**) Macr. *Sat.* 3, 9, 7–9. – «Jedoch gibt es folgendes Gebet (*carmen*), mit welchem die Götter herausgerufen werden (*di evocantur*), wenn eine Stadt belagert wird: 'Zu dir, seist du ein Gott oder eine Göttin (*si deus, si dea est*), unter dessen Schutz das Volk und die Stadt von Karthago steht (*cui ... est in tutela*), und zu dir, der du den Schutz dieser Stadt und dieses Volkes auf dich genommen hast, bete ich, euch rufe ich ehrfurchtsvoll an und bitte um die Gunst (*precor venerorque veniamque a vobis peto*), dass ihr das Volk und die Stadt von Carthago aufgebt, ihre heiligen Orte, Tempel, Heiligtümer und Stadt verlasst (*loca templa sacra urbemque eorum*), von diesen abrückt und diesem Volk und dieser Stadt Furcht, Schrecken und Vergessen einflösst (*metum formidinem oblivionem*), und nach eurer Freisetzung übertretet zu mir und den Meinen nach Rom, und dass euch unsere heiligen Orte, Tempel, Heiligtümer und Stadt (*nostraque loca templa sacra urbs*) annehmbarer und gefälliger sein werden, und ihr mich und das römische Volk und meine Soldaten (*mihique populoque Romano militibusque meis*) in eure Obhut nehmen werdet. Wenn ihr dies so geschehen lasst, dass wir es klar und deutlich erkennen, gelobe ich feierlich, dass ich euch Tempel und Festspiele einrichten will.' Bei diesen Worten muss ein Opfer dargebracht und die wichtige Stimme der Eingeweide beachtet werden, wie diese die Zukunft kundtun.» (Übers. M. Lipka).

8. Macr. *Sat.* 3, 9, 9–12. – «Tatsächlich weiht man Städte und Heere wie folgt dem Untergang (*devoventur*) nach der Herausrufung der Götter (*numinibus evocatis*) – allerdings können nur ausserordentliche und ordentliche Imperiumsträger allein eine solche Weihung aussprechen (*possunt devovere*): 'Vater Dis, Veiovis, Manes, oder bei welchem anderen Namen es rechtens ist euch zu nennen (*Dis pater Veiovis Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare*), füllt zusammen jene Stadt Karthago (*illam urbem Carthaginem*) und das Heer, welches ich hiermit ausdrücklich bezeichne (*quem ego me sentio dicere*), mit Flucht, Furcht und Schrecken (*fuga formidine terrore*), zudem diejenigen, welche gegen unsere Legionen und Heere Waffen tragen und

Geschosse schleudern; bringt dieses Heer und diese Feinde und diese Leute, ihre Städte und Länder und auch die, welche an diesen Orten, in diesen Regionen, Ländern und Städten wohnen, in eure Gewalt, beraubt sie des Lichtes der Oberwelt, und behandelt das Heer der Feinde, ihre Städte und Länder, welche ich hiermit ausdrücklich bezeichne (*quos me sentio dicere*), diese Städte und Länder, Personen und Altersgruppen als dem Untergang geweiht und verflucht (*devotas consecratasque habeatis*) jenen Gesetzen gemäss, nach welchen wann auch immer die Feinde der vollständigen Vernichtung geweiht wurden (*ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes devoti*). Und diese gebe und weihe ich der Vernichtung stellvertretend für mich, meine Treue, mein Amt, das Römische Volk und unsere Heere und Legionen (*eosque ego vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do devoveo*), damit ihr mich, meine Würde, Befehlsgewalt, Legionen und unser Heer, die alle an diesem Krieg teilnehmen (*qui in his rebus gerundis sunt*), gänzlich unversehrt sein lasst (*siritis*). Wenn ihr dies so geschehen lasst (*si haec ita faxitis*), dass ich es klar und deutlich erkenne und merke, dann möge das Gelübde angemessen erfüllt werden mit drei schwarzen Schafen, wer auch immer es erfüllt, wo auch immer er es erfüllt (*quisquis votum hoc faxit ubiubi faxit recte factum esto*). Dich, Mutter Erde, und Iuppiter, rufe ich zu Zeugen an (*obtestor*).' Wenn er 'Erde' sagt, berührt er mit den Händen den Boden; wenn er 'Iuppiter' sagt, erhebt er die Hände zum Himmel; wenn er sagt, er werde das Gelübde wiederholen (*votum recipere*), berührt er mit den Händen die Brust.» (Übers. M. Lipka).

9. Cato *agr.* 132. – Beachtenswert ist in diesem Gebet die Abwesenheit einer klaren Forderung – ausser dem Argument *macte esto*; sie scheint latent in der Phrase *quod tibi fieri oportet in domo familia mea* vorhanden zu sein, die an die bekannte Formel *uti sies volens propitius domo familiaeque meae* erinnert; vgl. besonders **12**, in dem die Formel am Anfang steht. «Das Speiseopfer muss in dieser Weise dargebracht werden: Dem Iuppiter des Opfermahls (*Iovi dapali*) bringe einen grossen Becher Weins, so gross du willst, als Opfer dar; an diesem Tage sei Feiertag für die Rinder und die Rinderhüter und die Teilnehmer am Opfermahl. Wenn du es darbringen musst, mache es so: 'Iuppiter Dapalis, weil dir dargebracht werden muss in meinem Hause und meiner Hausgenossenschaft (*quod tibi fieri oportet in domo, familia mea*) ein Becher Weines zum Festmahl, so sei dieser Sache halber verherrlicht durch Darbringung dieses und jenes Speiseopfers (*eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto*).' Wasche dazwischen die Hände (*manus interluito*), hernach nimm den Wein: 'Iuppiter Dapalis, sei verherrlicht durch die Darbringung dieses Speiseopfers, sei verherrlicht durch den dargebrachten Wein (*macte istace dape pollucenda esto, macte vino inferio esto*).' Der Vesta, wenn du willst, gib ein Opfer. Das Speiseopfer für Iuppiter: Opfergaben für ein As, eine Urne Wein. Dem Iuppiter heilige das Opfer rein und berühre es selbst; hernach, wenn das Opfermahl gehalten ist, säe Hirse, Kolbenhirse, Knoblauch, Linsen.» (Übers. O. Schönberger).

10. Cato *agr.* 134 (zu den Ausdrucksvariationen der Formeln s. Guittard 1, 1482–1483). – «Bevor du die Ernte machst, muss das Schweineopfer vor dem Schnitt auf diese Weise gemacht werden: Der Ceres das Schweineopfer vor dem Schnitt mit einem weiblichen Schwein, ehe du folgende Früchte einbringst: Dinkel, Weizen, Gerste, Bohnen, Rübensamen. Mit Weihrauch und Wein sprich vorher ein Gebet zu Ianus, Iuppiter, Iuno, ehe du das weibliche Schwein opferst. Dem Ianus biete den Opferkuchen so dar: 'Vater Ianus (*Iane pater*), mit Darbietung dieses Kuchens bitte ich gute Bitten (*bonas preces precor*), dass du seiest wohlwollend und geneigt mir und meinen Kindern, meinem Haus und meiner Hausgenossenschaft (*uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae*).' Den Opferfladen biete Iuppiter dar und ehre ihn so: 'Iuppiter, mit Darbietung dieses Opferfladens richte ich an dich gute Bitten (*bonas preces precor*), dass du seiest wohlwollend und geneigt mir und meinen Kindern, meinem Hause und meiner Hausgenossenschaft, nachdem du mit diesem Opferfladen geehrt bist (*uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae mactus hoc ferto*).' Hernach gib Ianus den Wein so: 'Vater Ianus, wie ich an dich bei Darbietung des Opferkuchens gute Bitten sorgsam gerichtet habe (*bonas preces bene precatus sum*), sollst du der gleichen Sache halber durch dargebrachten Wein geehrt sein (*eiusdem rei ergo macte vino inferio esto*).' Hernach dem Iuppiter so: 'Iuppiter, sei durch diesen Opferkuchen geehrt, sei durch dargebrachten Wein geehrt! (*macte isto ferto esto, macte vino inferio esto*)'. Hernach opfere das Schweineopfer vor dem Schnitt. Wenn die Eingeweide herausgeschnitten sind, biete dem Ianus den Opferkuchen dar und ehre ihn ebenso wie bei der vorigen Darbietung; biete dem Iuppiter den Opferfladen dar und ehre ihn ebenso, wie du es vorher getan hast. Item sollst du dem Ianus Wein geben und Iuppiter Wein geben, ebenso wie den vorher gegebenen zur Darbietung des Opferkuchens und Weihung des Opferfladens. Hernach gib der Ceres Eingeweide und Wein.» (Übers. O. Schönberger).

11. Cato *agr.* 139. – «Einen Hain muss man nach römischem Brauchtum so auslichten: Bringe mit einem Schwein das Sühneopfer dar, sprich folgende feierliche Formel (*sic verba concipito*): 'Ob du ein Gott oder ob du eine Göttin bist (*si deus, si dea es*), dem gehörig dieses Heilige (*illud sacrum*) ist, wie es Recht ist, dir mit einem Schwein das Sühneopfer zu bringen der Lichtung jenes Heiligtums halber und dieser Dinge halber (*illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo*), dass es mit Recht getan sei (*uti id recte factum siet*), mag ich, mag es irgendeiner auf meinen Befehl tun (*sive ego sive quis iussu meo fecerit*), dieser Sache halber richte ich, indem ich dieses Schwein zum Sühneopfer schlachte, gute Bitten an dich (*uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo inmolando bonas preces precor*), dass du seiest gütig und geneigt mir, meinem Hause, meiner Hausgenossenschaft und meinen Kindern (*uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis*); dieser Dinge halber sei geehrt durch Schlachtung dieses Schweines zum Sühneopfer (*harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo inmolando esto*).'» (Übers. O. Schönberger).

12. (= I 1 Prozessionen, röm. **116**) Cato *agr.* 141. – «Die Feldflur muss so entsühnt werden: Befiehl, dass Ferkel, Lamm und Kalb um die Flur getrieben werden: 'Mit gnädigem Willen der Gottheiten, und was gut ausgehen möge (*cum divis volentibus quodque bene eveniat*), gebe ich dir, Manius, den Auftrag, dass du Sorge trägst, dass jenes Schwein-, Schaf- und Stieropfer mein Landgut, meine Feldflur und mein Land entsühnt, soweit du es für gut hältst, es herumzutreiben oder herumzutragen.' Sprich zuvor feierlich mit einer Weinspende Ianus und Iuppiter an, dann sprich so: 'Vater Mars, dich bitte ich flehentlich (*te precor quaesoque*), dass du wohlwollend und geneigt seiest mir, meinem Hause und unserer Hausgenossenschaft (*uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae*), wessenthalben (*quoius re ergo*) ich um meine Feldflur, mein Land und mein Landgut das Schwein-, Schaf- und Stieropfer habe herumtreiben lassen, auf dass du Seuchen, sichtbare und unsichtbare, Verwaisung und Verwüstung, Unheil und Unweiter fernhaltest, abwehrst und abwendest (*uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque*); und dass du Feldfrüchte, Getreide, Wein- und Obstgärten gross werden und gut gedeihen lassest, Hirten und Herden heil haltest und gutes Heil gebest und Gesundheit mir, meinem Hause und unserem Gesinde (*utique tu fruges, frumenta, vineta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis duisque duonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*). Dieser Dinge halber (*harumce rerum ergo*), der Entsühnung meines Landgutes, meines Landes und meiner Ackerflur und der vorzunehmenden Weihe halber (*fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo*), wie ich gesagt habe (*sicuti dixi*), sei geehrt durch dieses Opfer von saugendem Schwein, Schaf und Stier (*macte hisce suovitaurilibus lactentibus inmolandis esto*). Vater Mars, der gleichen Sache halber sei geehrt durch diese saugenden Tiere hier, durch Schwein, Schaf und Stier! (*Mars pater eiusdem rei ergo, macte hisce suovitaurilibus lactentibus esto.*)' Ebenso mache, dass beim Messer Opferkuchen und –fladen bereitliegen! Dann biete dar. Wenn du das Ferkel schlachtest, das Lamm und das Kälbchen, ist es so nötig: 'Und dieser Sache halber sei geehrt durch das Schwein-, Schaf- und Stieropfer (*eiusque rei ergo macte suovitaurilibus inmolandis esto*).' [Er verbietet, Mars zu nennen, auch Lamm und Kalb.] Wenn du bei allen (drei Tieren) weniger gute Wahrzeichen erlangst (*si minus in omnis litabit*), sprich folgende Formel (*sic verba concipito*): 'Vater Mars, wenn dir bei jenen säugenden Tieren, bei Ferkel, Lamm und Kalb etwas nicht zur Genüge getan ist, so bringe ich dir mit diesem Schwein-, Schaf- und Stieropfer ein Sühnopfer.' Wenn du bei einem oder zweien zweifelst, sprich folgende Formel (*si in uno duobusve dubitabit, sic verba concipito*): 'Vater Mars, weil dir durch jenes Schwein nicht Genüge getan ist, bringe ich dir mit diesem Schwein ein Sühnopfer.'» (Übers. O. Schönberger).

13. Cic. *Rab. perd.* 5. – «Unter diesen Umständen geschehe zuerst, was in einem solchen Kampf um die Existenz, den Ruf, und das gesamte Vermögen unbedingt geschehen muss: ich *bete* zu Iuppiter Optimus Maximus und zu den übrigen unsterblichen Göttern und Göttinnen (*ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabusque immortalibus*), durch deren Macht und Beistand dieses Staatswesen weit mehr gelenkt wird als vom Plan und Rat der Menschen, *sie möchten sich huldvoll und gnädig erzeigen* (*pacem ac veniam peto precorque*), und *ich bitte* sie zu gestatten, dass der heutige Tag angebrochen ist, diesen Mann zu retten und zu bewahren und die Verfassung des Staates zu festigen.» (Übers. M. Fuhrmann).

14. Cic. *Mur.* 1. – «Ihr Richter! Ich habe an jenem Tage, da ich in geweihter Versammlung der Zenturien die Wahl des L. Murena zum Konsul verkündete, nach Brauch und Satzung der Vorfahren zu den unsterblichen Göttern gebetet (*precatus a dis immortalibus sum*), dass dieses Ereignis mir und den Obliegenheiten meines Amtes, dem Gesamtvolk und der Plebs von Rom zu Glück und Segen ausschlagen möge (*ut ea res mihi fidei magistratuique meo, populo plebique Romanae bene atque feliciter eveniret*). Dieselbe Bitte richte ich jetzt abermals an die unsterblichen Götter (*eadem precor ab isdem dis immortalibus*), um das Konsulat und zugleich das Heil desselben Mannes zu bewahren und dass eure Meinung und Entscheidung mit dem Willen und der Wahl des römischen Volkes übereinstimmen möchte und diese Tatsache euch und dem römischen Volke Frieden, Ruhe und ungestörte Eintracht bringe. Wenn das feierliche und durch die Zeichenschau des Konsuls geheiligte Gebet der Komitien (*sollemnis comitiorum precatio consularibus auspiciis consecrata*) die Kraft und Weihe enthält, wie die Hoheit unseres Staates sie erheischt: niemand anders als ich hat gebetet (*idem ego sum precatus*), dass dies auch den Männern, denen unter meiner Leitung die Konsulwürde verliehen worden ist, zu Glück, Heil und Segen ausschlagen möge (*fauste feliciter prospereque eveniret*).» (Übers. M. Fuhrmann).

15. Liv. 1, 12, 3–7. – «Auch Romulus selbst wurde von der Masse der Fliehenden mit fortgerissen; da erhob er seine Waffen zum Himmel (*arma ad caelum tollens*) und rief: 'Iuppiter, auf das Vogelzeichen hin, das du mir geschickt hast, habe ich hier auf dem Palatium die ersten Grundmauern für die Stadt gelegt. Die Burg ist bereits durch Bestechung in der

Hand der Sabiner. Jetzt kommen sie von dort bewaffnet heran und haben die Mitte der Talsenke bereits überschritten. Doch du, Vater der Götter und Menschen, halte (*arce*) die Feinde wenigstens von diesem Platz hier fern, nimm den Schrecken von den Römern und bringe die schimpfliche Flucht zum Stehen! Hier gelobe (*voveo*) ich dir als dem Iuppiter Stator (*Fluchthemmer*) ein Heiligtum zum Zeichen für die Nachwelt, dass deine unmittelbare Hilfe die Stadt gerettet hat.' Nach diesem Gebet (*haec precatus*) rief er, als hätte er gespürt, dass seine Bitten erhört wurden: 'Hier, Römer, sollt ihr auf Geheiss Iuppiters, des Besten und Grössten, haltmachen und den Kampf wiederaufnehmen.' Und wie auf Befehl einer Stimme vom Himmel machten die Römer halt; Romulus selbst eilte in die vorderste Linie.» (Übers. H. J. Hillen).

16. Liv. 1, 18, 6–9. – «Daraufhin wurde er (*sc.* Numa) von einem Augur, der dann als Auszeichnung dieses staatliche Priesteramt auf Lebenszeit innehatte, auf die Burg geführt und nahm auf einem Stein Platz, den Blick nach Süden gewandt. Der Augur liess sich zu seiner Linken nieder, das Haupt verhüllt (*capite velato*) und in der Rechten einen oben gekrümmten Stab ohne Knoten (*sine nodo*), den man als Krummstab (*lituus*) bezeichnete. Dann blickte er auf die Stadt und das Land, betete zu den Göttern und grenzte durch eine Linie von Ost nach West die Himmelsgegenden ab (*deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit*); das Gebiet im Süden bezeichnete er als rechts, das im Norden als links und merkte sich gegenüber ganz weit am Horizont einen Punkt. Dann nahm er den Krummstab in die linke Hand, legte die Rechte auf Numas Haupt und betete so (*ita precatus est*): 'Vater Iuppiter, wenn es den Göttern recht ist, dass dieser Numa Pompilius, auf dessen Haupt ich meine Hand gelegt habe, in Rom König sei, dann offenbare du uns untrügliche Zeichen in den Grenzen, die ich festgelegt habe (*ut tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci*).' Dann formulierte er, welche Zeichen erscheinen sollten.» (Übers. H. J. Hillen).

17. Liv. 5, 18, 11–12. – «Noch beunruhigendere Meldungen hatten in Rom Glauben gefunden: Das Lager bei Veji werde schon bestürmt und ein Teil der Feinde rücke schon zum Angriff auf die Stadt heran. Man eilte auf die Mauern, die Frauen, die die allgemeine Panik aus ihren Häusern getrieben hatte, verrichteten in den Tempeln ihre Gebete, und man flehte die Götter an (*matronarum ... obsecrationes in templis factae, precibusque ab dis petitum*), den Untergang von den Häusern der Stadt und den Tempeln und Mauern Roms abzuwehren (*arcerent*) und diesen Schrecken auf Veji zu wenden (*averterent*), wenn man die Kulthandlungen ordnungsgemäss erneuert und wenn man die Vorzeichen gesühnt habe.» (Übers. H. J. Hillen).

18. Liv. 8, 9, 4–8. – «'Wohlan, du vom Staat bestellter Pontifex des römischen Volkes, sprich mir die Worte vor (*pontifex publicus populi Romani, praei verba*) mit denen ich mich für die Legionen zum Opfer weihen kann.' Der Pontifex forderte ihn auf, die purpurverbrämte Toga anzulegen und mit verhülltem Haupt (*velato capite*), eine Hand unter der Toga zum Kinn emporgestreckt, auf einem Speer stehend, den man unter seine Füsse gelegt hatte, also zu sprechen: 'Ianus, Iuppiter, Vater Mars, Quirinus, Bellona, ihr Laren, ihr neu aufgenommenen Götter (*Divi Novensiles*), ihr alteingesessenen Götter (*Di Indigetes*), ihr Götter, die ihr Macht habt über uns und die Feinde, und ihr vergöttlichten Geister der Toten, euch bete und flehe ich an und bitte euch inständig um die Gnade (*precor veneror, veniam peto feroque*), dass ihr dem römischen Volk der Quiriten (*p. R. Quiritium*) Macht und Sieg verleiht und den Feinden des römischen Volkes der Quiriten (*p. R. Quiritium*) Furcht, Schrecken und Tod bringt. Wie ich es mit meinen Worten ankündige (*sicut verbis nuncupavi*), so weihe (*devoveo*) ich für den Staat des römischen Volkes der Quiriten (*p. R. Quiritium*), für das Heer, die Legionen und die Hilfstruppen des römischen Volkes der Quiriten (*p. R. Quiritium*) die Legionen und Hilfstruppen der Feinde mit mir den vergöttlichten Geistern der Toten und der Tellus.' Nach diesem Gebet befahl er seinen Liktoren, zu T. Manlius zu gehen und seinem Kollegen rechtzeitig zu melden, er habe sich für das Heer dem Tod geweiht.» (Übers. H. J. Hillen).

19. Liv. 10, 19, 17. – «Es heisst, auf dem Höhepunkt des Kampfes habe man Appius in der vordersten Linie mit zum Himmel erhobenen Händen (*manibus ad caelum sublatis*) erblickt und er habe so gebetet (*ita precatus esse*): 'Bellona, wenn du uns heute den Sieg verleihst, dann gelobe ich dir einen Tempel (*Bellona, si nobis hodie victoriam duis, ast ego tibi templum voveo*).'» (Übers. H. J. Hillen).

20. Liv. 22, 10, 1–6. – «Diese Senatsbeschlüsse wurden ausgefertigt, und der Oberpriester Lucius Cornelius Lentulus stellte nach einer Anfrage des Prätors bei der Priesterschaft den Antrag, zuallererst das Volk über die heilige Frühlingsspende (*ver sacrum*) zu befragen. Ohne diesen Auftrag des Volkes könne sie nicht gelobt werden (*iniussu populi voveri non posse*). Der Antrag an das Volk hatte folgenden Wortlaut: 'Ist es euer Wille und Gebot, dass dies so geschehe? Wenn der Staat des römischen Volkes der Quiriten für die nächsten fünf Jahre, wie ich es ihm wünsche, in diesen Kämpfen (*hisce duellis*) erhalten bleibt (*si res publica p. R. Quiritium ad quinquennium proximum, sicut velim <vov>eamque, salva servata erit*) – ich meine den Krieg Roms mit Karthago und die Kämpfe diesseits der Alpen mit den Galliern –, dann soll das römische Volk der Quiriten dem Jupiter zum Geschenk versprechen, was der Frühling an Herdenvieh, Schweinen, Schafen, Ziegen und Rindern hervorbringt (*tum donum duit p. R. Quiritium quod ver attulerit*). Was noch keinem anderen Gott bestimmt ist, soll Jupiter von dem Tage an, den Senat und Volk bestimmen, geweiht sein. Wer dann opfert, mag es tun, wann und wie er will; auf jeden Fall soll es als recht geopfert gelten (*qui faciet, quando volet quaque lege volet facito; quo modo faxit probe factum esto*). Stirbt das, was geopfert werden soll, dann gelte es als ungeweiht und bedeute keine Sünde. Verletzt oder tötet es jemand ohne Absicht, soll er keinen Schaden davon haben. Stiehlt es jemand, soll es weder dem Volk noch dem Bestohlenen als Sünde angerechnet werden. Opfert es jemand ohne Wissen an einem Unglückstag, dann soll es als recht geopfert gelten (*probe factum esto*). Mag man bei Tage oder Nacht, mag ein Sklave oder Freier opfern, so soll es als recht geopfert gelten (*probe factum esto*). Wenn Senat und Volk früher zu opfern befehlen und das Opfer vollzogen wird, dann soll das Volk als von dieser Verpflichtung frei gelten.'» (Übers. J. Feix).

21. Liv. 29, 27, 1–5. – «Sobald es hell wurde, liess Scipio vom Feldherrnschiff durch einen Herold Schweigen gebieten (*silentio per praeconem facto*) und sprach: 'Götter und Göttinnen, die ihr Meere und Länder bewohnt (*divi divaeque qui maria terrasque colitis*), euch rufe ich an und bitte darum (*vos precor quaesoque uti*), was unter meinem Oberbefehl geschehen ist, geschieht und künftighin geschehen wird, das möge gut ausgehen (*bene verruncent*) für mich, für das Volk und die Plebs von Rom, für unsere Bundesgenossen und die Latiner, für die, die auf des römischen Volkes und die auf meiner Seite stehen, meinem Befehl und den durch mich eingeholten göttlichen Weisungen zu Lande, auf dem Meer und auf den Flüssen folgen; unterstützt dies alles wohl, fördert es mit glücklichem Fortgang (*bene iuvetis, bonis auctibus auxitis*). Lasst sie heil und unversehrt (*salvos incolumesque*) nach dem Sieg über die Feinde (*perduellibus*) als Sieger, mit gewonnenen Rüstungen geschmückt, mit Beute beladen im Triumph mit mir nach Hause zurückkehren. Verschafft uns die Möglichkeit (*copiam faxitis*), uns an unseren Gegnern und Feinden zu rächen; und gebt mir und dem römischen Volk die Gelegenheit, das, was das Volk von Karthago gegen unsere Bürgerschaft zu tun beabsichtigt hat, als Strafe an der Bürgerschaft der Karthager zu vollziehen.' Nach diesem Gebet (*secundum has preces*) schlachtete er ein Opfertier, warf die rohen Eingeweide, wie es Sitte ist, ins Meer und liess mit der Trompete das Signal zum Auslaufen geben.» (Übers. H. J. Hillen).

22. Liv. 36, 1, 1–3. – «Als die Konsuln P. Cornelius Scipio, der Sohn des Gnaeus, und M'. Acilius Glabrio ihr Amt angetreten hatten, forderten die Senatoren, bevor sie über die Aufgabenbereiche verhandelten, sollten sie die religiösen Zeremonien mit voll ausgewachsenen Opfertieren in allen Heiligtümern vollziehen (*res divinas facere maioribus hostiis iusserunt*), in denen den grössten Teil des Jahres hindurch regelmässig die Götterbilder auf Polstern ausgestellt werden, und darum beten, was der Senat wegen des neuen Krieges vorhabe, dass das für den Senat und das Volk von Rom gut und glücklich ausgehe (*precarique ... ut ea res senatui populoque Romano bene atque feliciter eveniret*). All diese Opfer waren glückverheissend, und schon bei den ersten Opfertieren waren die Zeichen günstig (*primisque hostiis perlitatum est*), und so gaben die Haruspices den Bescheid, in diesem Krieg würden die Grenzen des römischen Volkes erweitert und Sieg und Triumph würden in Aussicht gestellt.» (Übers. H. J. Hillen).

23. Val. Max. 1, 1, 1. – «Ebenfalls nach altem Brauch bedient man sich bei der Religionsausübung folgender Formen: des Gebets, wenn (den Göttern) etwas empfohlen werden soll (*cum aliquid commendandum est, precatione*); des Gelübdes, wenn man etwas erwirken will (*cum exposcendum, voto*); der Danksagung, wenn man etwas abzutragen hat (*cum solvendum, gratulatione*); der Bitte um günstige Vorzeichen, wenn man mit Hilfe der Eingeweideschau oder von Losen etwas erkunden will (*cum inquirendum vel extis vel sortibus, inpetrito*); wenn etwas nach feierlichem Brauch durchzuführen ist, des Opfers, mit dem auch die Erscheinungen böser Wunderzeichen und Blitze gesühnt werden.»

24. Plin. *nat.* 28, 10–11. – «Was die aus dem Menschen gewonnenen Heilmittel anbelangt, ergibt sich zuerst die sehr wichtige und immer noch nicht entschiedene Frage, ob Worte und Zauberformeln (*verba et incantamenta carminum*) etwas vermögen. Wenn man diese (Frage) bejaht, müsste (jedem) Menschen dies wilkommen sein; gerade die weisesten Männer aber stellen diesen Glauben ganz und gar in Abrede, in der Allgemeinheit jedoch glaubt man zu jeder Stunde im Leben daran und spürt doch nichts davon. Meint man doch, ohne Gebet Opfertiere zu schlachten und Götter nach den gehörigen Zeremonien um Rat zu fragen, habe keine Wirkung (*victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli*). Ausserdem hat man andere Worte, um günstige Wahrzeichen zu erlangen, andere, um Übel abzuwenden, wieder andere für eine Empfehlung (*alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commen<d>ationis*), und wir sehen, wie die höchsten Staatsbeamten mit bestimmten Gebetsformeln inständig zu bitten (*certis precationibus obsecrasse*) pflegten und dass einer, damit keines der Worte vergessen oder an falscher Stelle gesagt werde, aus einem Schriftstück vorlas (*de scripto praeire aliquem*), ein anderer als Wächter aufpassen musste, wieder ein anderer aber aufgestellt war, um Ruhe zu gebieten (*favere linguis*), und man einen Flötenspieler (*tibicinem*) blasen liess, damit nichts anderes gehört werde; beide Fälle sind von hervorragender Erinnerung, nämlich wie oft entgegentönende Verwünschungen geschadet haben oder wie oft beim Gebet ein Irrtum unterlief; so fehlten plötzlich, während das Opfertier noch stand, die Hauptteile der Eingeweide oder das Herz oder man fand sie doppelt.» (Übers. R. König).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

25. (= II 4 b Tanz **362**) Scheid, *CFA* 100 (= *CIL* VI 2104, 31–38 = *ILS* 5039): *carmen Arvale*. – 7.–6. Jh. v. Chr. – «Der Tempel wurde geschlossen, alle gingen hinaus. So darin abgeschottet, gürteten

sich die Priester, nahmen die Bücher (*libellis acceptis*) und tanzten den Dreischrittanz (*tripodaverunt*), wobei sie das Lied wie folgt skandierten: 'Laren, helft uns (*enos Lases iuvate*). Laren, helft uns. Laren, helft uns. Und Seuche Schaden, Mars Mars, lasse nicht weiterhin einlaufen in die Menge (*neve lue rue Marmar sins in currere in pleores*). Und Seuche Schaden, Mars Mars, lasse nicht weiterhin einlaufen in die Menge. Und Seuche Schaden, Mars Mars, lasse nicht weiterhin einlaufen in die Menge. Satt sei, wilder Mars, auf die Schwelle springe, stehe da da (*satur fu, fere Mars! limen sali, sta berber!*). Satt sei, wilder Mars, auf die Schwelle springe, stehe da da. Satt sei, wilder Mars, auf die Schwelle springe, stehe da da. Die Semonen werdet ihr wechselweise herbeirufen, sie alle (*Semunis alternei advocapit conctos*). Die Semonen werdet ihr wechselweise herbeirufen, sie alle. Die Semonen werdet ihr wechselweise herbeirufen, sie alle. Mars Mars, so hilf uns dann (*enos Marmor iuvato!*). Mars Mars, so hilf uns dann. Mars Mars, so hilf uns dann. Triumph, Triumph, Triumph, Triumph, Triumph.'* Nach dem Dreischrittanz (*post tripodationem*) traten auf ein Zeichen die Tempeldiener ein und verwahrten die Bücher.» (* nach E. Nordens Übersetzung des Liedes).

26. *AEpigr* (1977) 816: Isaura Vetus. – 70 v. Chr. – «Servilius, der Feldherr, Sohn des Gaius, hat nach dem Sieg über die Feinde, nach Einnahme von Isaura Vetus und dem Verkauf der Gefangenen sein Gelübde an dich eingelöst, seist du nun, Schutzgottheit der Stadt Isaura Vetus, Gott oder Göttin (*sei deus sei deast quoius in tutela oppidum vetus Isaura fuit... votum solvit*).» (Übers. M. Lipka).

27. *CIL* VI 32323, 90–99 (= *ILS* 5050): *ludi saeculares*. – 17 v. Chr. – «In der folgenden Nacht opferte der Imperator Caesar Augustus auf dem Campus Martius beim Tiber den Moiren neun weibliche Lämmer, die vollständig verbrannt wurden, nach griechischer Sitte (*Achivo ritu*) und nach der gleichen Sitte neun weibliche Ziegen. Er sprach ein Gebet wie folgt: 'Moiren, wie für euch bestimmt ist in jenen Büchern (*in illeis libris*) – und daher möge grösseres Heil das römische Volk, die Quiriten, begleiten (*quarumque rerum ergo quodque melius siet p. R. Quiritibus*) –, soll euch ein Opfer von neun weiblichen Lämmern und neun weiblichen Ziegen dargebracht werden. Ich bitte euch und bete zu euch (*vos quaeso precorque*), dass ihr die Herrschaft und Würde des römischen Volkes, der Quiriten, im Krieg wie im Frieden mehret, dass der Latiner gehorsam bleibt, dass ihr ewiges Heil, Sieg und Gesundheit dem römischen Volk, den Quiriten, verleihet (*incolumitatem sempiternam victoriam valetudinem p. R. Quiritibus duitis*), dass ihr dem römischen Volk, den Quiriten, und den Legionen des römischen Volkes, der Quiriten, wohlgesonnen seid (*faveatis p. R. Quiritibus legionibusque p. R. Quiritium*) und den Staat des römischen Volkes, der Quiriten, bewahret und mehret (*remque publicam p. R. Quiritium salvam servetis maioremque faxitis*), dass ihr wohlwollend und gnädig seid dem römischen Volk, den Quiriten, dem Fünfzehnmännerkollegium, mir, meinem Haus und meiner Familie (*uti sitis volentes propitiae p. R. Quiritibus, XV virum collegio, mihi, domo, familiae*) und dass ihr dieses Opfer von zu opfernden neun weiblichen Lämmern und neun weiblichen Ziegen, die vollständig verbrannt werden, annehmt. Daher seid geehrt mit diesem Opfer eines weiblichen Lammes (*quarum rerum ergo macte hac agna femina immolanda estote*) und zeigt euch wohlwollend und gnädig dem römischen Volk, den Quiriten, dem Fünfzehnmännerkollegium, mir, meinem Haus und meiner Familie (*fitote volentes propitiae p. R. Quiritibus, XV virum collegio, mihi, domo, familiae*).'» (Übers. M. Lipka).

28. *CIL* VI 32323, 123–131 (= *ILS* 5050): *ludi saeculares*. – 17 v. Chr. – «Darauf sprach er [Agrippa?] den einhundertundzehn verheirateten Familienmüttern, denen befohlen war, auf dem Kapitol zusammenzukommen, folgende Worte vor (*praeit in haec verba*): 'Iuno Regina, wenn es etwas gibt, das besser ist für das römische Volk, die Quiriten (*ast quid est quod melius siet p. R. Quiritibus*), bitten, beten und flehen wir kniend (*genibus nixae precamur oramus obsecramusque*), die einhundertundzehn verheirateten Familienmütter, dass du es tust (*faxis*), dass du die Herrschaft und Würde des römischen Volkes, der Quiriten, im Krieg wie im Frieden mehrest (*uti imperium maiestatemque p. R. Quiritium duelli domique auxis*), dass der Latiner gehorsam bleibt, dass du ewiges Heil, Sieg und Gesundheit dem römischen Volk, den Quiriten, verleihest (*incolumitatem sempiternam victoriam valetudinem p. R. Quiritibus tribuas*), dass du dem römischen Volk, den Quiriten, und den Legionen des römischen Volkes, der Quiriten, wohlgesonnen seist (*faveasque p. R. Quiritibus legionibusque p. R. Quiritium*) und den Staat des römischen Volkes, der Quiriten, bewahrest und mehrest (*remque publicam p. R. Quiritium salvam serves maioremque faxis*), dass du wohlwollend und gnädig seist dem römischen Volk, den Quiriten, den fünfzehn Männern zur Vollbringung der Opfer, uns, unseren Häusern und unseren Familien (*uti sies volens propitia p. R. Quiritibus, XVvir(is) sacris faciundis, nobis, domibus, familiis*). Darum bitten, beten und flehen wir kniend (*genibus nixae precamur oramus obsecramusque*), die einhundertundzehn verheirateten Familienmütter des römischen Volkes der Quiriten.'» (Übers. M. Lipka).

29. Scheid, *CFA* 22 (= *CIL* VI 2034, 1–11). – 54 n. Chr. – «Anwesend waren Titus Sextius Africanus, Aelius Marcus Valerius Messala. Sie legten auf dem Kapitol am 28. Juni im Namen des Kollegiums der Arvalbrüder Gelübde ab (*conlegi fratrum arvalium nomine vota nuncupavit*) zur Gesundung des Kaisers Nero Claudius Drusus Germanicus, wobei ihnen vorsprach... (*praeeunte...* [Name fehlt]), nach dem Wortlaut, der hier verzeichnet ist: 'Iuppiter Optimus Maximus, wir beten zu dir und bitten dich (*te precamur quaesumusque*), dass du den Nero Claudius, Nachkommen der Agrippina Augusta, Sohn des Kaisers Claudius Germanicus, des göttlichen Führers und Vaters des Volkes, den Führer der Jugend, wohlbehalten und unversehrt bewahrst (*salvom incolumemque conserves*) und in Zukunft von Anfang an schützt vor böser Krankheit. Wenn dieses so geschieht oder geschehen wird, wenn du dies so bewerkstelligst, dann geloben wir, dass dir ein Rind mit goldenen Hörnern geopfert werden wird (*quae si ita sunt eruntve, astu ea ita facxsis, tum nos tibi bove aurato vovemus esse futurum*).'» (Übers. M. Lipka).

30. Scheid, *CFA* 48, 37–52 (= *CIL* VI 2059, 37–52 = *ILS* 5033). – 81 n. Chr. – «Am 3. Januar legte der Magister Gaius Iunius Tadius Mefitanus im Namen des Kollegiums der Arvalbrüder Gelübde ab (*collegi fratrum arvalium nomine vota nuncupavit*) zum Heil von... [es folgen Namen der Kaiserfamilie mit Titeln]. Indem er die Opfer auf dem Kapitol darbrachte, löste er die Gelübde ein, welche der Magister des vorigen Jahres abgelegt hatte (*quae superioris anni magister voverat, persolvit*), und zwar... [Opfer werden im einzelnen genannt], und für das nächste Jahr gelobte er (*et in proximum annum nuncupavit*), wobei ihm Lucius Pompeius Vopiscus und Gaius Arruntius Catellius Celer mit den Worten, die nun folgen, vorsprachen (*praeeunte in ea verba*): 'Iuppiter Optimus Maximus, wenn der Kaiser Titus Caesar Vespasianus Augustus, Pontifex Maximus, Volkstribun, Vater des Vaterlandes, sowie Caesar, Sohn des Gottes, Domitian, die wir hiermit bewusst bezeichnen (*quos nos sentimus dicere*), leben werden und ihr Haus gesund sein wird am 3. Januar, welcher dem römischen Volk, den Quiriten, und dem Staat des römischen Volkes, der Quiriten, als nächster (= in einem Jahr) kommen wird (*ante diem III nonas Ianuarias, quae proximae p. R. Quiritibus, rei publicae p. R. Quiritium erunt*), und diesen Tag und sie selbst unbeschadet bewahrst vor allen Gefahren, wenn es welche gibt oder geben wird vor diesem Tag, und einen guten Ausgang gewährt haben wirst so, wie wir es nun bewusst aussprechen (*uti nos sentimus dicere*), und diese in dem Zustand, in welchem sie sich nun befinden, oder in einem besseren, bewahrst (*eosque in eo statu quo nunc sunt aut eo meliore servaveris*), wenn du dieses so tust (*ast tu ea ita faxsis*), dann geloben wir im Namen des Kollegiums der Arvalbrüder, dass dir zwei Rinder mit goldenen Hörnern geopfert werden (*tunc tibi nomine collegi fratrum arvalium bubus auratis II vovemus esse futurum*).'» (Übers. M. Lipka).

31. Scheid, *CFA* 54, 5–13 (= *CIL* VI 2064, 5–13). – 86 n. Chr. – «Iuppiter Optimus Maximus, zu dir bete ich und dich bitte ich (*precor quaesoque*): Wenn der Kaiser Caesar Domitianus Augustus Germanicus und Domitia Augusta, seine Gattin, und Iulia Augusta, die wir hiermit bewusst bezeichnen (*quos nos sentimus dicere*), leben werden und ihr Haus unversehrt sein wird am 3. Januar, welcher dem römischen Volk, den Quiriten, und dem Staat des römischen Volkes, der Quiriten, als nächster (= in einem Jahr) kommen wird (*ante diem III nonas Ianuarias, quae proximae p. R. Quiritibus rei publicae p. R. Quiritium erunt*), und diesen Tag und sie selbst unbeschadet bewahrst vor allen Gefahren, wenn es welche gibt oder geben wird vor diesem Tag, und einen guten Ausgang gewährt haben wirst so, wie wir es nun bewusst aussprechen (*uti nos sentimus dicere*), und diese in dem Zustand, in welchem sie sich nun befinden, oder in einem besseren, bewahrst (*eosque in eo statu quo nunc sunt aut eo meliore servaveris*), wenn du dieses so tust (*ast tu ea ita faxsis*), dann geloben wir im Namen des Kollegiums der Arvalbrüder, dass dir zwei Rinder mit goldenen Hörnern geopfert werden (*tunc tibi nomine collegi fratrum arvalium bubus auratis II vovemus esse futurum*).'» (Übers. M. Lipka).

32. *CIL* III 1933 (= *ILS* 4907): *lex Salonitana*. – 137 n. Chr. – «Am 9. Oktober des Jahres, als Lucius Aelius Caesar (zum zweiten Mal) und Publius Coelius Balbinus Vibullus Pius Konsulen waren, gab Gaius Domitius Valens, der *duovir iure dicundo*, nach dem Diktat des Pontifex Gaius Iulius Severus (*praeeunte C. Iulio Severo pontifice*) eine Satzung (*legem*) bekannt nach dem Wortlaut, der nun folgt: 'Iuppiter Optimus Maximus, wenn ich dir heute diesen Altar übergeben und weihen werde (*hanc aram dabo dedicaboque*), werde ich ihn übergeben und weihen (*dabo dedicaboque*) nach jenen Satzungen (*ollis legibus*) und Einschränkungen (*ollisque regionibus*), die ich heute hier öffentlich bekannt geben werde so, wie es auf der Basis dieses Altars steht: Wenn hier jemand ein Blutopfer darbringt (*faxit*), soll das Opfer auch dann gelten (*probe factum esto*), wenn er nicht die Eingeweide zur Schau stellt (*quod magmentum nec protollat*). Die übrigen Satzungen (*leges*) für diesen Altar mögen dieselben sein wie jene, welche für den Dianaaltar auf dem Aventinhügel niedergelegt sind. Mit diesen Satzungen und Einschränkungen, wie eben erwähnt (*hisce legibus hisce regionibus sic, uti dixi*), übergebe, übereigne und weihe ich dir (*do dico dedicoque*), Iuppiter Optimus Maximus, diesen Altar, damit du wohlwollend, und gnädig seist mir, meinen Kollegen, den Ratsherren, den Bürgern und sonstigen Anwohnern von Salona, sowie unseren Frauen und Kindern (*uti sis volens propitius mihi collegisque meis, decurionibus, colonis, incolis coloniae Martiae Iuliae Salonae, coniugibus liberisque nostris*).'» (Übers. M. Lipka).

33. *CIL* II 462 (= *AEpigr* 1959, 30 = *AEpigr* 1961, 102). – 1. Jh. n. Chr. – «Göttin Ataecina Proserpina von Turobriga, bei deiner Hoheit, ich wende mich an dich, bitte und flehe dich an (*rogo oro obsecro*), dass du Rache nimmst für den an mir begangenen Diebstahl an dem, der mir die folgenden Gegenstände, die nun genannt werden, beschmutzt, entwendet und gestohlen hat: sechs Tuniken, ...zwei linnene Kittel, ein Oberkleid...» (Übers. M. Lipka).

34. *AEpigr* (1988) 727. – «Tausendnamige Isis, dir überantworte (*conmendo*) ich den an mir begangenen Diebstahl. Mit deiner göttlichen Macht und

36

beispielhaften Hoheit bewirke zu meinen Gunsten, dass, wer es getan, gestohlen oder geerbt hat – die neue, weisse Überdecke, die neue Lagerdecke, die zwei Bettdecken zum Privatgebrauch – ich bitte, Herrin, bei deiner Hoheit, dass du ihm dies Diebesgut wieder entreisst.» (Übers. M. Lipka).

35. *CIL* VI 18817. – «Ein Opfer an die Di Manes zur Verehrung einer heiligen Seele. Furia Spes für ihren Gatten Lucius Sempronius Firmus, dem von mir vielgeliebten. Gleich seit der ersten Begegnung verband uns gegenseitige Liebe. Mit ihm lebte ich für nur kürzeste Zeit, und die Zeit, die wir hätten zusammenleben sollen, waren wir getrennt durch böse (Schicksals)hand. So bitte (*peto*) ich euch, heilige Manen, dass ihr meinen Lieben als euch anbefohlen behandelt (*commendatum habeatis*) und ihm gegenüber höchst nachsichtig seid, damit ich ihn zur Nachtzeit sehe und er will, dass ich meinerseits das Schicksal überrede, dass auch ich angenehmer und schneller zu ihm gelangen kann.» (Übers. M. Lipka).

VASSILIS FYNTIKOGLOU

BILDZEUGNISSE

36.• (= *LIMC* I Aineias **177a**) Fragmente eines Marmorkraters. Rom, Mus. Naz. Rom. 72257–72260 und ehem. Slg. E. P. Warren. – Willemsen, F., *AM* 76 (1961) 209–211 Beil. 94; Zagdoun, *Sculpt. archaïsante* 203–204. 251 Nr. 420; Grassinger, *Marmorkratere* 198–200 Nr. 39 Textabb. 43–44 Abb. 113–116. – Augusteisch (4. Viertel 1. Jh. v. Chr.). – *B:* Bärtiger Mann (wohl Aeneas) mit über den Kopf gezogenem Mantel (*capite velato*) betet mit erhobener r. Hand vor einer auf hoher Basis stehenden Athenastatue.

36a. Stuckrelief. Rom, Basilica sotterranea an der Porta Maggiore, linkes Seitenschiff. – Bendinelli, G., *MonAnt* 31 (1928) Taf. 33, 1; Carcopino, G., *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore* (1944) 124; Klauser 125 Taf. 9b. – 1. Jh. n. Chr. – Stehende Frau (Priesterin?), mit Peplos bekleidet, die Hände hochhebend.

37.* Grabaltar des C. Poppaeus Ianuarius. Vatikan, Gall. Lapidaria 9339. – Amelung, *SkulptVatMus* I 809 f. Nr. 731A Taf. 86; Klauser 127 f. Taf. 12; Simon, E., in Helbig⁴ I Nr. 390; Demisch 81 f. mit Anm. 85 Abb. 100; Boschung, *Grabaltäre* 114 Nr. 969 A. – 2. Hälfte 1. Jh. n. Chr. – L. Nebenseite: Der Tote als Togatus mit erhobenen Händen neben Altar. R. Nebenseite: s. *LIMC* V Iuno **135***.

38. (= I 2 a Opfer, röm. **159**, I 2 b Libation **50**, II 3 a Reinigung, röm. **94***) Opferrelief des «Claudius Gothicus». Rom, Mus. Naz. Rom. 55296. – Ambrogi, A., in *MusNazRom* I 8/1, 288 f. Nr. VI 12; Fless 33–36. 111 Kat. 44 Taf. 12, 2. – Tetrarchisch. – Opferdarstellung. Der Opfernde, mit verhülltem Kopf (*capite velato*) spendet auf einem Opfertisch und hält in der Linken eine geschlossene Buchrolle. Der Togatus am r. Bildrand, der den Mund öffnet, die r. Hand wohl in einem Redegestus ausstreckt und in der l. eine Buchrolle hält, ist wohl als Vorbeter zu deuten.

39.* Sarkophag. Vatikan, Belvedere. – Amelung, *SkulptVatMus* II Taf. 17; Klauser 128 Taf. 13; Demisch 82 f. Abb. 101. – Stehende Frau mit erhobenen Händen im Motiv der «Orans».

40.* Sarkophag. Vatikan, Mus. Cristiano 181. Aus Rom, via Salaria. – Gercke, F., *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (1940) 295–299 Taf. 51, 1; 55–56; Klauser, Th., *JbAC* 3 (1960) 114 f. Taf. 6a.

41. Sarkophag. Brignoles (Var), Mus. du Pays Brignolais 312. Aus La Gayolle bei Brignoles. – Gercke, a.O. **40**, 265–271 Taf. 52, 1; 54, 2; Klauser, a.O. **40**, 113 f. Taf. 4–5.

42.* (= *LIMC* VIII Suppl. Pietas **8***) AE Sesterz, Rom, Trajan, 98/99 n. Chr. – *BMC* Emp III 150, 724 Taf. 25, 9. – *Rs.* Stehende weibliche Figur (Peplophoros), wohl Pietas (vgl. *BMC* Emp III 242, 41 Taf. 46, 20), neben Altar mit erhobener Rechten und mit der Linken auf der Brust.

43.* AR Denar, Rom, Hadrian, 129/30 n. Chr. – Strack, *Reichsprägung* II 252 Taf. 4, 252; Klauser, 132 Taf. 8c. – *Rs.* Pietas (Inschr.) nach l. blickend neben Altar mit erhobenen Händen.

44.* (= *LIMC* VIII Suppl. Pietas **22***) AR Denar, Rom, Hadrian (117–138 n. Chr.). – *BMC* Emp III 327 Anm. zu Nr. 685; 484 Nr. 1607 Taf. 90, 14. – *Rs.* Pietas (Inschr.) mit erhobenen Händen; r. Altar, l. Storch.

45.* (= *LIMC* VII Providentia **5a***) AU Aureus, AR Denar, AE Dupondius, Rom, Pertinax (193 n. Chr.). – *BMC* Emp V 3, 10–13; 6, 28–30; 7, 32–33. 35–36 Taf. 1, 9–12; 2, 3; 3, 1. – *Rs.* Providentia mit erhobenen Händen.

46.* AE, Ephesos, Macrinus (217/18 n. Chr.). – *BMC* Ionia 89, 294; Price, M. J./Trell, B. L., *Coins and Their Cities* (1977) Abb. 438; Price, *Rituals* 214 f. 256 f. Nr. 36 Taf. 3a. – *Rs.* Opfer vor dem Kaisertempel; die Opfernden erheben den r. Arm mit offener Hand zum Tempel hin. Im Tempel Kaiserstatue; auf dem Giebel *vota* in griechischer Transkription (*BΩTA*). *Cf. BMC* Ionia 45, 60 Taf. 8, 16 (Kolophon) und 89, 293.

EMMANUEL VOUTIRAS

VASSILIS FYNTIKOGLOU,
unter Mitarbeit von EMMANUEL VOUTIRAS

(Die Autoren möchten Herrn Prof. Charles Guittard für die grosszügige Zusendung des vollständigen Textes seiner Dissertation in Form von Microfiches aufrichtig danken.)

6.c. GESTI E ATTI DI VENERAZIONE

INDICE

I. Fonti letterarie 181
II. Le immagini 183
A. Adoranti in piedi 184
1. Adoranti in piedi, gesto di venerazione isolato: dito indice sollevato, le altre dita serrate a pugno 184
2. Processione di adoranti in gruppi familiari o più estesi che compiono diversi gesti di venerazione associati al saluto 184
3. Adoranti in piedi compiono atti e gesti di venerazione associati a libagioni, offerte varie e di animali per sacrifici 188
B. Adoranti in posizione genuflessa 189
1. Adoranti soli compiono atti e gesti di venerazione in posizione genuflessa 190
2. Adoranti associati ad altri personaggi compiono atti e gesti di venerazione in posizione genuflessa 190
C. Atti e gesti di venerazione di incerta attribuzione 191
D. Adoranti compiono gesti di venerazione verso erme 192

BIBLIOGRAFIA: Bettinetti, S., *La statua di culto nella pratica rituale greca* (2001); Bickerman, E. J., «A propos d'un passage de Charès de Mytilène», *PP* 18 (1963) 241–255; Burkert, *GrRel* (1977); Delatte, A., «Le baiser, l'agenouillement et prosternement de l'adoration (proskynesis) chez les Grecs», *BullAcBelg* 37 (1951) 423–450; Dumézil, G., *La religione romana arcaica* (ed. italiana a cura di F. Jesi, 2001); Edelmann, M., *Menschen auf griechischen Weihreliefs* (1999) 36–90. 154–166. 186–224; Forsén, B., *Griechische Gliederweihungen* (1996) 19–26; Gabelmann, H., *Antike Audienz- und Tribunalszenen* (1984) 7–85; Geraci, G., «Ricerche sul proskynema», *Aegyptus* 51 (1971) 3–211; Heiler, F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1923) 98–109; Horst, J., *Proskynein* (1932); Krämer, E., *Hermen bärtiger Götter. Klassische Vorbilder und Formen der Rezeption* (2001) 110–140; Latte, *RR* (1960); Mitropoulou, E., *Kneeling Worshippers in Greek and Oriental Literature and Art* (1975); Neumann, *Gesten* (1965) 82–85; Nilsson, *GrRel* I²–II² (1955–61); Pfuhl/Möbius (1977–79); Rückert, B., *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen. Untersuchungen zur Funktion der griechischen Herme als Grenzmal, Inschriftenträger und Kultbild des Hermes* (1998); van Straten, F. T., «Did the Greeks Kneel before Their Gods?», *BABesch* 49 (1974) 159–189; Versnel, *Faith* (1981); Vikela, E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankratesheiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie. AM* 16. Beih. (1994) 1–56; Walter, O., «Kniende Adoranten auf attischen Reliefs», *ÖJh* Beibl. 13 (1910) 229–244.

I. Fonti letterarie

L'interpretazione delle fonti si presenta spesso problematica perché è generalmente difficile isolare gli atti e i gesti di venerazione dal contesto rituale. Per quanto riguarda i testi greci, troviamo perlopiù riferimenti molto generici poiché la venerazione del devoto tende a confluire nella supplica o nella preghiera (**2**). Negli inni omerici il nome della divinità femminile è spesso preceduto dall'attributo πότνια, «veneranda» (*cf. h. Hom. Cer.* 492), mentre con i termini αἰδώς e σέβας si esprimono propriamente il rispetto, la venerazione, il timore reverenziale e l'ossequio per gli dei (*cf. h. Hom. Cer.* 479). Riferimenti all'atto del σέβειν, come espressione della sacra devozione, compaiono anche nelle opere di Euripide (*Bacch.* 1150–1151) e di Pindaro (*O.* 14, 9–12). Accanto al termine σέβειν di significato più generale (sull'etimologia del verbo: Burkert, *GrRel* 408 ss.; Bremmer, *Götter* 4) è attestato l'uso di alcuni verbi che sottolineano i gesti e gli atti collegati alla venerazione in posizione genuflessa: προσκυνεῖν, utilizzato sia in senso generico parimente a σέβειν che in contesti più specifici: a) come gesto di ossequio nel cerimoniale della corte persiana (Hdt. 1, 134); b) come gesto rituale indicativo del bacio. Il devoto si avvicina all'oggetto dell'adorazione e si porta la mano destra alla bocca (Delatte 426 distingue tra il bacio «qui est primitif» e il prosternarsi che indica «l'attitude de l'adorateur»); προσπίπτειν, che indica propriamente l'atto del cadere in ginocchio, del prosternarsi per «scongiurare» e «supplicare» (Eur. *Alc.* 161–165) e (προσ)κυλίνδεσθαι (lett.: «rotolarsi»: Aristoph. *Av.* 501–503; più genericamente «gettarsi ai piedi di»: lat.: *provolvi ad pedes alicuius*: Apul. *met.* 11, 24, 7), entrambi atti più vigorosi del semplice inginocchiarsi (Aischyl. *Sept.* 93–107; Aristoph. *Equ.* 30–31; Eur. *Alc.* 161–165; Xen. *an.* 3, 2, 9; Theophr. *char.* 16).

In Teofrasto (**2**) la «*proskynesis*» del superstizioso che adora tutte le pietre sacre poste agli incroci delle strade sottintende un atteggiamento di zelo religioso reso ancora più evidente dalla frequenza con cui egli si inginocchia e prega gli dei e dalla grande quantità di tempo che trascorre a «in-

ghirlandare» con rami di mirto gli Ermafroditi. Per quanto concerne la preghiera e la venerazione delle erme, la testimonianza di Teofrasto trova conferma in un cospicuo gruppo di immagini vascolari del V sec. a.C. (**101–104**; *LIMC* V Hermes **100–169** [G. Siebert]; *ThesCRA* III 6 b Preghiera, gr., sez. II.B); tale prassi cultuale è inoltre attestata nel culto ufficiale, come riferisce Pausania (1, 27, 1) a proposito dell'idolo di Hermes nell'Eretteo sull'Acropoli di Atene, che «era nascosto da rami di mirto».

Ampiamente documentata, oltre alla venerazione delle erme, è quella delle statue (Bettinetti; v. anche *ThesCRA* II 5 Immagini di culto). In un passo del *Fedro* (**1**) Platone, nel descrivere l'atteggiamento di colui che ama nei confronti dell'oggetto del suo amore, lo paragona a chi erige una statua e l'abbellisce per onorarla e adorarla con i riti. Un frammento di Teopompo, tratto da un brano del neoplatonico Porfirio (**3**), offre un'interessante testimonianza sulla prassi cultuale riservata alle immagini divine nel IV sec. a.C. in ambito privato; è comunque probabile che tale consuetudine fosse più antica e estesa anche al culto ufficiale (Bettinetti 139). La fonte narra che l'oracolo di Apollo aveva riconosciuto a un certo Clearchos di Methydrio il merito di essere l'uomo più assiduo e devoto nel venerare gli dei: costui, infatti, ogni mese curava e abbelliva con corone le immagini sacre onorandole con libazioni e offerte di dolci.

È soprattutto sui documenti figurati successivi all'epoca di Eraclito, scettico riguardo all'uso di pregare le statue come se queste potessero sentire (Herakl., *VS* 22 B 5, *cf.* 128), che si manifesta l'intenzione di avvicinarsi alla divinità attraverso la venerazione della sua immagine. Su una nota oinochoe ateniese (**15**) è rappresentato un uomo, in piedi davanti a una statua di Atena su una colonna, che solleva verso la dea il dito indice nel tipico gesto di adorazione. Un gruppo di vasi attici figurati attesta la venerazione tributata all'immagine di Dionysos attraverso la danza, la cura e l'abbellimento del simulacro con corone di fiori e l'offerta di dolci (**94–98**). Ai devoti non sempre bastava mettersi di fronte all'immagine del dio in un atteggiamento di adorazione; spesso necessitavano di un contatto diretto con la statua di culto che implicava l'abbraccio della medesima, come è attestato nei monumenti con raffigurazioni di *hikesia* (*ThesCRA* III 6 d Hikesia, sez. II.B).

Per quanto riguarda le fonti romane, gli atti e i gesti di venerazione sono inseriti nel cerimoniale religioso generale in associazione alla preghiera e alle altre pratiche devozionali: alla supplica, nel gesto di prostrarsi e trascinarsi in ginocchio per terra (**4**); al bacio (Cic. *Verr.* 2, 4, 94 racconta che un'effige bronzea di Herakles aveva la bocca e il mento consumati per i baci che riceveva in segno di ringraziamento e venerazione); al culto della *Terra Mater*, alla quale si facevano voti toccando la terra (**8**). Il verbo *venerari* indicava nella lingua ufficiale più antica la preghiera e esprimeva il rapporto emotivo tra il devoto e la divinità: *ThesCRA* III 6 b Preghiera, rom., sez. I.B).

Una preziosa testimonianza è quella di Apuleio (**7**): lo scrittore descrive nei dettagli i gesti con cui i devoti di Iside venerano la loro dea e alcune pitture di epoca romana li riproducono in maniera puntuale (**81. 83. 92**). In particolare il n° **92** esibisce un personaggio vestito da centurione romano con la testa ornata da fronde, forse foglie di palma poste a raggera, che richiama con una certa precisione un passo delle *Metamorfosi* (**7**).

CATALOGO

1. Plat. *Phaidros* 252d. – «Così ciascuno conduce la sua vita in base al dio del cui coro era seguace, onorandolo e imitandolo per quanto gli è possibile, finchè resta incorrotto e vive la prima esistenza quaggiù, e in questo modo si accompagna e ha relazione con gli amati e con le altre persone. Quindi ciascuno sceglie tra i belli il suo Eros secondo il proprio carattere e come fosse un dio gli edifica una specie di statua e l'abbellisce per onorarla e tributarle riti.» (trad. G. Caccia).

2. Theophr. *char.* 16, 4–5. – «Se in casa vede una serpe, se è un *pareias*, invoca Sabadio, se è un serpente sacro erige subito in quel luogo un tabernacolo di eroe. E passando, non manca di versare olio dalla sua ampollina sulle pietre lucide dei trivi e non procede oltre senza essersi inginocchiato ed avere fatto la sua preghiera.» – 16, 10: «I quattro e i sette di ogni mese, dopo avere ordinato ai suoi di preparare del vino caldo va a comprare rami di mirto, incenso, focacce, e, rincasato, passa tutto il giorno a inghirlandare gli Ermafroditi.» (trad. G. Pasquali).

3. (= II 5 Immagini di culto **2. 297**) Theop. *FGrH* 115 F 344 (= Porphyr. *de abst.* 2, 16, 4). – «Clearco diceva di compiere i riti e i sacrifici con impegno nei giorni convenienti: ogni mese nel novilunio incoronava e puliva le statue di Hermes e di Hekate e il resto delle immagini sacre che gli avevano lasciato gli avi onorandole con libazioni, offerte di focacce e dolci.» (trad. Bettinetti 139).

4. Tibull. 1, 2, 80–87. – «Forse, con parole di fuoco ho violato il nume di Venere e ora la lingua sacrilega ne sconta la pena? O mi si accusa di essere entrato con empietà nel tempio degli dei e di avere strappato corone ai sacri focolari? Se io lo meritassi, non esiterei a prostrarmi nei templi e a imprimere di baci la soglia sacrata, a trascinarmi supplicando per terra, in ginocchio.» (trad. M. Ramous).

5. Liv. 5, 22, 4–7. – «Infatti, giovani scelti da tutto l'esercito, ai quali era stato affidato l'incarico di trasportare a Roma Giunone Regina, dopo essersi lavati e purificati, in candida veste entrarono religiosamente reverenti nel tempio, accostando dapprima religiosamente le mani, perché, secondo il costume degli Etruschi, quella statua non era solito toccarla altri che un sacerdote di una determinata stirpe. Poi, avendo detto uno di loro, sia perché mosso da divina ispirazione, sia per scherzare giovanilmente: «Vuoi venire a Roma, Giunone?», gli altri gridarono che la dea aveva annuito. Si aggiunse in seguito alla leggenda il particolare che era stata udita anche la sua voce, che diceva di sì; quel che sappiamo di certo è che essa fu rimossa dalla sua sede senza grande impiego di mezzi, che fu leggera e facile a trasportarsi, come se venisse dietro da sé, e che arrivò intatta sull'Aventino, sua eterna sede, dove l'avevano chiamata le preghiere del dittatore romano, e dove poi le consacrò un tempio lo stesso Camillo che glielo aveva promesso in voto.» (trad. M. Standola).

6. Vitruv. 4, 5, 1–2. – «L'orientazione dei templi sarà così da stabilire che, se nessuna ragione lo impedisca e se vi sia libertà di scelta, il tempio e il simulacro del dio collocato nella cella guardino a occidente; così quelli che si presentano all'ara per il sacrificio si volteranno verso oriente e verso il simulacro nella cella e offrendo i loro voti guarderanno il tempio e il cielo orientale: sembrerà che l'effige del dio, quasi in persona sorgendo, guardi dall'oriente i fedeli che supplicano e sacrificano. Questa è la ragione per cui sembra opportuno che tutte le are degli dei guardino a oriente. Se poi la natura del luogo frapponga ostacoli, allora, cambiando le disposizioni normali, si deve, nell'orientamento, tenere per norma che dai templi si veda la massima parte delle mura. Parimenti, se un tempio dovrà sorgere lungo un fiume – come in Egitto lungo il Nilo – sembra opportuno che il tempio debba guardare il fiume. Similmente, se i templi saranno lungo le pubbliche vie, si orientino in modo che i passanti li possano guardare davanti a sè e salutare la divinità fronte a fronte.» (trad. S. Ferri).

7. (= II 5 Immagini di culto **374b. d**) Apul. *met.* 11, 17. – «Quando fummo arrivati, il sommo sacerdote, quelli che portavano le immagini, e quelli che già da tempo erano iniziati ai sacri misteri, entrarono nel sacrario della dea, e vi deposero, secondo il rito, quelle statue (le immagini sacre) che sembravano vive. ...I presenti tutti, pieni di gioia, con in mano fiori, rami d'olivo e ghirlande, baciarono i piedi della statua d'argento della dea, posta su un piedistallo a gradini, e ritornarono alle loro case». – 11, 24: «Seguendo gli ordini salii su un palco di legno posto al centro del tempio, davanti alla statua della dea, proprio bene in vista nella mia splendida veste di lino ricamata. ...Nella mano d. portavo una fiaccola accesa e in testa una corona di lucide foglie di palma, messe a raggiera. ...Mi prosternai davanti alla sacra immagine e restai a lungo con il viso ai suoi piedi, lavandoli con le mie lacrime.» (trad. M. Cavalli).

8. Macr. *Sat.* 1, 10, 20–21. – «Alcuni poi sono persuasi che essi siano il cielo e la terra: Saturno, così chiamato da '*semina*' (*satus*) che ha origine dal cielo e Opi la terra perché per '*opera*' sua, cioè per suo mezzo o potere, si ottenevano gli alimenti per la vita umana, oppure dall'opera o lavoro mediante il quale nascono i frutti e le messi. A questa dea si fanno voti stando seduti e si tocca di proposito la terra, per mostrare che la terra è per i mortali la madre a cui devono tendere.» (trad. N. Marinone).

Testimonianze per la venerazione delle erme:

9. Thuk. 6, 27. – «...sono queste (*sc.* le erme), secondo l'uso del paese, di forma quadrata, sparse in gran numero negli atrii delle case private e davanti ai templi.» (trad. L. Annibaletto).

II. Le immagini

Premessa

Nell'ambito della prassi cultuale la preghiera ha sempre avuto un ruolo preminente come mezzo per avvicinarsi alla divinità. In Grecia gli dei erano considerati personaggi potenti in grado di intervenire direttamente nelle vicende umane; a loro i fedeli si rivolgevano con preghiere che avevano perlopiù come oggetto una richiesta specifica (*ThesCRA* III 6 b Preghiera, gr., sez. I.A). Gli adoranti invocavano la divinità sollevando entrambe le braccia verso il cielo con il palmo delle mani rivolto verso l'esterno (*ThesCRA* III 6 b Preghiera, gr., sez. IV.B). Nel caso di un pericolo immediato, invece, i fedeli si rivolgevano agli dei attraverso il rituale della supplica: in Grecia lo *hiketes*, il supplicante, è, secondo il termine stesso, colui che si avvicina, che arriva in prossimità del supplicato fino a toccarlo per implorarne la misericordia (*ThesCRA* III 6 d Hikesia, sez. I.A). Alla prassi dell'*hikesia* sono collegati una serie di gesti che portano il supplicante a ricercare il contatto fisico con il dio supplicato prostrandosi a terra e abbracciandone le ginocchia oppure toccandone il mento o la mano (*ThesCRA* III 6 d Hikesia, sez. II.A.1–3). L'umiliazione a cui si sottopone il supplicante ha lo scopo di esercitare una pressione psicologica sul supplicato e di suscitarne la pietà. L'atto di venerazione si distingue dalle precedenti pratiche devozionali in quanto riflette specificamente l'ossequio e il timore riverenziale nei confronti della divinità e, per questo, è collegato al saluto e all'offerta.

In questa sede si presenta una selezione delle principali testimonianze figurate comprese tra il periodo arcaico e l'età ellenistica. I documenti, costituiti in gran parte da rilievi attici e pitture vascolari, attestano che all'atto di venerazione è sempre associato anche il gesto, la cui importante funzione è appunto quella di sottolineare il rispetto e il timore riverenziale per la divinità/eroe (σέβας). È stato possibile distinguere due forme principali di venerazione: in piedi, di fronte alla divinità o all'eroe, oppure in ginocchio. In entrambi i casi i soggetti dell'atto sono sia individui singoli o gruppi familiari più estesi e le loro dimensioni sono di gran lunga inferiori a quelle del dio. Si presentano inoltre alcuni documenti che rientrano in un concetto più ampio di venerazione e sono collegati alla cura delle statue di culto e delle erme, secondo un uso tramandato dalle fonti letterarie

(**1–3. 9**). In particolare, sono state selezionate le immagini vascolari in cui gli adoranti rivolgono ai simulacri e alle erme i seguenti atti e gesti di adorazione: mano sollevata con offerta di ramoscello (**101**), danza (**95–96**), decorazione con ghirlande e racemi associata ad offerte (**97–98**), la mano protesa verso l'erma, senza però toccarla (**103**).

A. Adoranti in piedi

1. Adoranti in piedi, gesto di venerazione isolato: dito indice sollevato, le altre dita serrate a pugno

Il gesto, derivato probabilmente da quello in uso per la retorica (Neumann, *Gesten* 12–17), esprime venerazione e sacro timore (σέβειν) ed è attestato a partire dall'età tardo-arcaica fino a quella ellenistica nelle figure che sono rappresentate in piedi presso un altare durante l'atto del sacrificio (**16**), davanti ad una statua di divinità (**15**) e in alcuni rilievi con adoranti singoli o in gruppi (**10–11**). È particolarmente rilevante la presenza di questo gesto su un gruppo di vasi della prima metà del V sec. a.C. in cui è raffigurata l'introduzione di Herakles nell'Olimpo (**12–14**). L'eroe si rivolge a Zeus sollevando l'indice e serrando le altre dita nel pugno in un gesto di venerazione che è significativo per due ragioni: da un lato sottolinea la distanza tra divinità ed eroe, che in età classica è particolarmente sentita; dall'altro attesta che questa particolare gestualità legata alla venerazione, regolava occasionalmente anche i rapporti tra le divinità olimpiche (Neumann, *Gesten* 82–85). In questo gruppo si inserisce anche un rilievo ellenistico in due frammenti (**11**), conservati nel Museo di Würzburg e nel Mus. Naz. di Atene: insieme all'indice è sollevato anche il medio, mentre le rimanenti dita sono serrate, come consuetudine, a pugno. Tale gesto, per la sua peculiarità, viene generalmente messo in rapporto con il culto di Sabazio.

Rilievi

10. (= I 2 d Offerte votive, gr. **52***, III 6 a Divinazione, gr. **148**, IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **113a**, = *LIMC* I Acheloos **197***, II Apollon **968**, Artemis **1182**, III Eileithyia **88**, VI Hekate **106**, VI Kephisos I **2***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 2756. Da Nuovo Phalero, santuario degli Echelidi. – Svoronos 492–506 tavv. 181–182; Mitropoulou, *Corpus* I 43 ss. n° 65 fig. 103; Kaltsas, N., *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens* (2002) 133 n° 257 fig. – Fine del V sec. a.C. – A sin. Apollo seduto; davanti al dio la dedicante Xenokrateia con il figlio Xeniades, rivolto verso un giovane (probabilmente il dio fluviale Kephisos). A d. sono Acheloo, le Ninfe e altre figure.

11.* Rilievo in due frr. Würzburg, Wagner-Mus. H 4794; Atene, Mus. Naz. 1291. – Möbius, H., *AM* 77 (1962) 283–289. – II metà del III sec. a.C. – Il rilievo esibisce sei figure femminili dall'aspetto piuttosto matronale (tre sono frontali, tre di profilo) che sollevano il pollice, l'indice ed il medio in un gesto di culto, mentre le rimanenti dita sono serrate nel pugno.

Vasi attici

12.* (= II 3 d Eroizzazione, apoteosi **215**, = *LIMC* V Herakles **2859**, Hermes **297***, Hestia **8***) Coppa att. a f.r. Berlino, Staatl. Mus. F 2278. Da Vulci. – *ARV²* 21, 1: P. di Sosias; *Add²* 154; *CVA* 2 tavv. 49–50. – 510–500 a.C. – Introduzione di Herakles nell'Olimpo.

13. (= *LIMC* V Herakles **2867**) Cratere a campana att. a f.r. Palermo, Mus. Reg. N.I. 2120 (164, V 780). Da Gela. – *ARV²* 592, 32: P. di Altamura; *CVA* 1 tavv. 37 (694) 4; 38–39 (695–696). – 470–460 a.C. – Introduzione di Herakles nell'Olimpo.

14. (= *LIMC* V Herakles **2869***) Cratere a colonnette att. a f.r. Bologna, Mus. Civ. Pell. 228. Da Bologna. – *ARV²* 511, 3: P. di Bologna 228; *CVA* 1 tavv. 41–43. – 460 a.C. c. – Introduzione di Herakles nell'Olimpo.

15.* (= II 5 Immagini di culto **382**, III 6 b Preghiera, gr. **36**, = *LIMC* II Athena **590***) Oinochoe att. a f.r. New York, MMA 08.258.25. Dalla Sicilia. – *ARV²* 776, 3: Gruppo di Berlino 2415; *Add²* 288; Neumann, *Gesten* 83. – 475–450 a.C. – Un uomo appoggiato ad un bastone solleva la mano d. con l'indice teso e le altre dita piegate verso l'interno, Atena stante su una colonna ionica.

16.* Cratere a campana att. a f.r. New York, MMA 41.162.4. – *ARV²* 1333, 12: P. di Nikias; *CVA* Gallatin tav. 25, 5. – Tardo V sec. a.C. – Scena di sacrificio davanti ad un altare.

2. Processione di adoranti in gruppi familiari o più estesi impegnati in diversi gesti di venerazione associati al saluto

In questo gruppo rientra il nucleo più cospicuo di documenti, rappresentato essenzialmente da rilievi attici compresi tra l'età tardo-arcaica ed ellenistica. L'atto ed il gesto di venerazione sono strettamente collegati alla figura dell'adorante/devoto che compare, con una certa frequenza, soltanto dopo il 425 a.C.; nell'epoca precedente è attestato di rado e, comunque, la sua presenza è generalmente limitata ad una figura maschile isolata (Mitropoulou, *Corpus* I). Gli adoranti sono sempre rappresentati su un lato del rilievo, ad eccezione di alcuni es. in cui si trovano in mezzo alle divinità (rilievo di Xenokrateia: **10**). Fino al V sec. a.C. li troviamo generalmente raffigurati in piedi; a partire dal IV sec. a.C., cominciano ad essere attestati con frequenza anche adoranti in posizione genuflessa (**84–91**). Non sono, invece, documentati atti e gesti di venerazione nei rilievi con divinità banchettanti (Mitropoulou, cit.).

Nelle raffigurazioni in gruppo gli adoranti esibiscono contemporaneamente diversi gesti associati generalmente al saluto (Neumann, *Gesten* 41–48); da ciò deriva l'impossibilità di stabilire ulteriori suddivisioni all'interno della classe in esame. È stato possibile individuare ed isolare piuttosto chiaramente i seguenti gesti che sottolineano l'atteggiamento di omaggio e venerazione rivolta dall'adorante alla divinità: il braccio sollevato ed il palmo della mano completamente aperto, entrambe le braccia protese e il palmo della mano rivolto verso l'alto, la mano alzata con il dito indice piegato a toccare la punta del pollice, un braccio piegato con la mano corrispondente poggiata sul petto. La divinità/eroe accoglie i devoti in piedi o seduta, talvolta con il braccio alzato e la mano tesa in avanti in atto di benvenuto o nell'atto di porgere una phiale, con cornucopia nell'altra. In un gruppo di rilievi, gli adoranti insieme agli atti ed ai gesti di venerazione compiono libagioni o recano offerte e animali per il sacrificio (**63–78**).

Rilievi e stele votive

17. (= *LIMC* II Artemis **462**) Rilievo in marmo fr. Atene, Mus. Acropoli 2674. Dalla Grecia. – Walter, *RelAker* 63–64 n° 110; Bieber, *SculptCassel* 74 tav. 22. – Fine V/inizi IV sec. a.C. – Rimane soltanto la parte inferiore del corpo di Artemis che cammina verso d. con una torcia nella mano; presso Artemis è una biga. Davanti un piccolo adorante con la mano alzata.

18. (= *LIMC* IV Demeter **439***, VIII Persephone **328**) Rilievo votivo in marmo (fr.). Atene, Mus. Naz. 1597. Da Daphni, santuario di Afrodite. – Svoronos tav. 129; Mitropoulou, *Corpus* I 53–54 n° 90 fig. 140; Kaltsas, *o.c.* **10**, 132 n° 255. – 420–410 a.C. – Demeter, Persephone, Aphrodite e altre divinità e sulla sin., in dimensioni minori, un'adorante e un bambino.

19.* (= *LIMC* IV Demeter **270***) Rilievo votivo in marmo. San Pietroburgo, Hermitage ΠΑΗ 160. Da Kertch. – Peschlow-Bindokat, A., *JdI* 87 (1972) 116–117. 151 R12 fig. 39. – 410–400 a.C. – A sin. Demeter seduta e Persephone in piedi, con la fiaccola. Al centro e sulla d. quattro adoranti (due uomini e due piccole fanciulle) tutti con la fiaccola: la dea piega il palmo della mano verso l'interno, il dito indice è leggermente alzato in un gesto simile a quello in uso per la retorica.

20. (= III 6 b Preghiera, gr. **62**, = *LIMC* II Asklepios **102***, V Hygieia **137**) Rilievo in pietra. Brocklesby Park (Lincolnshire), Michaelis 10. Da Atene. – Hausmann, U., *Kunst und Heiltum* (1948) 166 n° 3 tav. 13. – Intorno al 415 a.C. – Asklepios in piedi con una phiale nella mano d.; alle sue spalle è Hygieia con una piccola oinochoe nella mano d. Di fronte ad Asklepios sono tre adoranti: un uomo, una donna e un bambino che compiono un gesto di venerazione con la d.: il braccio è alzato e il palmo della mano aperto verso l'esterno.

21. (= II 4 b Danza **29**, = *LIMC* III Charis, Charites **24***) Rilievo votivo in marmo. Cos, Mus. Da Mesaria (Cos). – Konstantinopoulos, G., *ArchDelt* 23 (1968) Chron. 449 tav. 416; *id.*, *AAA* 3 (1970) 249–251 fig. 1; Frel, J., *AAA* 3 (1970) 369–371 fig. 3. – 400 a.C. c. – Tre Grazie danzano intorno ad un altare; di fronte a loro, sulla sin., un adorante di piccola taglia alza la mano d.

22. (= *LIMC* II Asklepios **75***) Rilievo in pietra. Atene, Mus. Naz. 3828. Dall'Acropoli. – Hausmann, *o.c.* **20**, 179 n° 151a. – 400–390 a.C. – Asklepios è seduto sulla d.; vicino a lui un giovane uomo in piedi fa un gesto con la mano in direzione di sei adoranti: due adulti e quattro bambini, che si avvicinano dalla sin. Gli adoranti hanno il palmo della mano aperto verso l'esterno con quattro dita piegate in avanti a toccare la punta del pollice.

23. (= *LIMC* II Artemis **720***) Rilievo votivo in marmo. Roma, Villa Albani 147. Dall'Attica. – Süsserott, H., *Griechische Plastik des IV. Jhs. v. Chr.* (1938) 106–107 tav. 15, 3; Helbig⁴ IV n° 3299. – 400–375 a.C. – Un gruppo di adoranti con il braccio d. alzato ed il sin. piegato con il palmo della mano aperto presentano un infante a Artemis.

24.* (= III 6 a Divinazione, gr. **45**, IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **127e**, = *LIMC* I Amphiaraos **63***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 3369. Da Oropos. – Hausmann, *o.c.* **20**, 55–58. 169 n° 31 (K13) fig. 2; Petrakos, V., Ὁ Ὠρωπὸς καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου (1968) 122 n° 18 tav. 40a; Kaltsas, *o.c.* **10**, 209–210 n° 425 fig. – 400–350 a.C. – Il dedicante Archinos torna tre volte sul rilievo: a sin. è curato da Amphiaraos; al centro dorme su una kline e a d. è raffigurato in piedi come adorante.

25. (= *LIMC* V Hygieia **48***) Rilievo in pietra. Atene, Mus. Naz. 2926. Dalla Grecia. – Svoronos 656 tav. 186; Hausmann, *o.c.* **20**, 167 n° 8. – 400–390 a.C. – Asklepios in piedi, dietro di lui Hygieia con il serpente; davanti due adoranti con il braccio d. piegato.

26. (= *LIMC* VIII Kouretes, Korybantes **5***) Rilievo votivo in marmo, fr. Pireo, Mus. Arch. 1165. Dal Pireo. – *CCCA* II 87 n° 270 tav. 63; Naumann, F., *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, 28. Beih. *IstMitt* (1983) 194–195 n° 425; Petrochilou, I., *ArchEph* 131 (1992) 34–35. 50 A1 fig. 2. – 375–350 a.C. – Figura di adorante con il braccio d. alzato in gesto di venerazione verso la divinità che originariamente si trovava sul lato sin. del rilievo, oggi perduta; al centro un piccolo naiskos, verosimilmente un'offerta del fedele alla divinità.

27.* (= *LIMC* V Hermes **353**, VII Pan **236***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 4465. Dal Pentelico. – Hausmann, *Weihrel* 61; Fuchs, W., *AM* 77 (1962) 68; Kaltsas, *o.c.* **10**, 213 n° 434 fig. – Tre adoranti rappresentati in taglia inferiore avanzano con il braccio d. alzato in un gesto di adorazione verso Pan, seguito da Hermes e tre Ninfe.

28. (= *LIMC* VI Kekrops **34***) Stele frr. in marmo. Atene, Mus. Naz. 2949+2960. Dall'Attica. – Meyer, M., *Die griechischen Urkundenreliefs*, *AM* Beih. 13 (1989) 289 A 82 tav. 26, 2. – 360–340 a.C. – Sulla sin. tracce di una figura seduta (Kekrops, scettro nella sin. e phiale nella d.). Davanti a lui, Athena in piedi, con polos: nella d. ha una phiale, con la sin. regge lo scudo; a d. quattro figure maschili di adoranti.

29.* (= I 1 Processioni, gr. **64**, = *LIMC* II Asklepios **313***, IV Demeter **444**, VIII Persephone **327**) Rilievo votivo in pietra. Atene, Mus. Naz. 1332. – Svoronos 247–252 n° 29 tav. 36, 2; Benedum, Chr., *JdI* 101 (1986) 137–157; Kaltsas, *o.c.* **10**, 224 n° 472 fig. – 360–340 a.C. – Asklepios, al centro, riceve sei adoranti; dietro di lui sono Demeter e Kore con due fiaccole.

30. (= *LIMC* IV Demeter **282***, VIII Persephone **72**) Rilievo in marmo: decreto onorario per Derkylos. Eleusis, Mus. Arch. 5114. Dal santuario di Eleusis. – *BCH* 5 (1881) 195–196 tav. 9; Metzger, *Recherches* 35 n° 10. – Metà del IV sec. a.C. – A sin. Derkylos come adorante, la d. sollevata, al centro Demeter con la mano d. tesa verso Derkylos, dietro a lei Kore con due fiaccole.

31. (= *LIMC* IV Demeter **28***) Rilievo votivo in pietra. Argo, Mus. Arch. Da Lerna. – Milchöfer, A., *AM* 4 (1879) 152 n° 496. – In un naiskos Demeter, con scettro, riceve una famiglia di adoranti.

32. (= *LIMC* IV Demeter **275**, VIII Persephone **71***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 3608 (Kar 1016). – Svoronos 507 tav. 183; Güntner, *Göttervereine* 51. 52. 149 D 6 tav. 27, 1. – 350–300 a.C. – Demeter seduta e dietro l'altare Kore in piedi, davanti un piccolo fanciullo con un maialino. Dietro avanzano verso le divinità due adoranti adulti, con il braccio alzato e le mani nel gesto del saluto, una donna e ai loro lati quattro bambini.

33. (= *LIMC* IV Demeter **279***, VIII Persephone **73**) Rilievo in marmo. Eleusis, Mus. Arch. 5115. Dal santuario di Eleusis. – Kern, O., *AM* 17 (1892) 131 fig. 7; Metzger, *Recherches* 35 n° 11. – 350–300 a.C. – A sin. Kore in piedi con fiaccola, al centro Demeter e alle sue spalle un adorante, di taglia inferiore, con la d. protesa: quattro dita sono piegate in modo da toccare la punta del pollice.

34.* (= *LIMC* Demeter **413***, VII Ploutos **14**, VIII Persephone **149**) Rilievo votivo in marmo. Atene, Agorà S 1251. Da Atene, santuario di Afrodite. – Thompson, H., *Hesperia* 17 (1948) 177–178 tav. 54, 2. – 320–300 a.C. – Demeter seduta su uno sgabello, con scettro e phiale, Kore in piedi con fiaccola: gruppo di adoranti composto da una donna, un bambino e un uomo con il braccio d. sollevato.

35. (= *LIMC* II Asklepios **211***, III Bendis **4**, Deloptes **2**) Rilievo in marmo. Copenhagen, Glypt. 462. – Arndt, P., *La Glypt. Ny Carlsberg* I (1912) 132–134 tav. 88; Poulsen, *CatNyCarlsberg-Glypt* 168–170 n° 231 tav. 17. – 329–328 a.C. – Asklepios in piedi, al centro, volge la testa verso due adoranti; alla sua d. è Bendis, vestita con il berretto frigio, che tiene una phiale nella d.

36. (= I 1 Processioni, gr. **65**, = *LIMC* II Asklepios **69**, V Hygieia **24***) Rilievo in marmo. Berlino, Staatl. Mus. Sk 685. Dalla Grecia. – Hausmann, *o.c.* **20**, 177 n° 139 tav. 11; Blümel, *KlassSkulptBerlin* 84 n° 100 fig. 125. – 325 a.C. – Asklepios seduto, dietro di lui, in piedi, Hygieia. Verso le due divinità avanza una famiglia di adoranti (coniugi e cinque bambini) ed una schiava.

37.* (= *LIMC* II Asklepios **248***) Rilievo votivo in marmo pentelico. Atene, Mus. Naz. 1402. Già al monasterio di Loukou. – Svoronos 351–352 tav. 35, 4; Hausmann, *o.c.* **20**, n° 7; Kaltsas, *o.c.* **10**, 210 n° 428 fig. – Rilievo votivo in marmo pentelico. Gruppo di adoranti, raffigurati in dimensioni minori, si dirige verso Asklepios. Il primo adorante sfiora il braccio del dio, il secondo ha la mano tesa in avanti con le dita piegate.

38.* (= *LIMC* IV Demeter **379***, VIII Triptolemos **155**, Persephone **131**) Rilievo votivo in marmo. Eleusi, Mus. Arch. 5069. Da Eleusis, Plutonion. – 330 a.C. c. – A sin. Persephone, Triptolemos e Demeter; a d. sono quattro adoranti (tre uomini e una donna velata), il primo dei quali ha il braccio d. sollevato, e due bambini.

39. (= I 1 Processioni, gr. **59***, I 2 a Sacrifici, gr. **262**, = *LIMC* II Artemis **1127***, Apollon **957**) Rilievo in marmo. Brauron, Mus. 1152 (83). – *Ergon* (1958) 36; Kontis, I. D., *ArchDelt* 22 (1967) 195–196 tav. 104b. – II metà del IV sec. a.C. – Processione di adoranti verso Artemis, in piedi, girata verso sin., con una grande torcia nella mano sin.

40. (= I 1 Processioni, gr. **57**, I 2 a Sacrifici, gr. **72**, = *LIMC* II Artemis **974***) Rilievo in marmo. Brauron, Mus. 1151 (5). – *Ergon* (1958) 35 tav. 37; Kontis, *o.c.* **39**, 195–196 tav. 104a; van Straten, *Hiera* 292 R 73 fig. 57. – Intorno al 330 a.C. – Processione di adoranti (uomini, donne e bambini) che recano offerte sull'altare dove è Artemis raffigurata in dimensioni superiori al naturale.

41. (= *LIMC* II Artemis **911**, V Helios **382***) Rilievo votivo in marmo. Boston, MFA 1977.171. – Vermeule, C., *Greek and Roman Sculpture in America* (1981) 92 n° 62.C. – 325 a.C. c. – Quattro figure di adoranti compiono dei gesti verso una o entrambe le divinità (Artemis o Artemis-Selene, Helios o Apollo) che hanno dimensioni molto superiori; tra i due gruppi è un altare.

42. (= *LIMC* VII Pankrates I **15***) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 89A. – Vikela A 14 tav. 12, 1–2. – Intorno al 340 a.C. – Pankrates in trono, porta una fascia sulla testa e regge una coppa e lo scettro; davanti a lui è un altare e davanti un gruppo di tre adoranti, di cui l'ultima è una balia con un neonato tra le braccia.

43. (= *LIMC* VII Pankrates I **23***) Rilievo in marmo attico. Atene, Fetihie Djami P 18A. – Vikela A 2 tav. 2. – Intorno al 340 a.C. – Pankrates seduto su una roccia, tiene una cornucopia nella sin. e phiale nella d.; a sin. due adoranti.

44. (= *LIMC* VII Pankrates I **16**) Rilievo in marmo attico. Atene, Fetihie Djami P 14A. – Vikela A 15 tav. 13. – Intorno al 330 a.C. – Pankrates in trono con il braccio d. alzato ed i piedi poggiati su uno sgabello; tiene uno scettro nella mano d. e la sin. appoggiata sulle ginocchia; davanti a lui un altare, al quale si avvicina un corteo di adoranti.

45. (= *LIMC* VII Pankrates I **8**) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 4A. – Vikela A 5 tav. 5. – 330–25 a.C. – Pankrates in trono, tiene una cornucopia nella sin. e phiale nella d. Davanti a lui è un altare di fronte al quale è una coppia di adoranti con il braccio d. piegato sulla spalla corrispondente.

46. (= *LIMC* VII Pankrates I **11***) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 25A. – Vikela A 8 tav. 7. – Intorno al 320 a.C. – Pankrates seduto su una roccia riceve una famiglia di adoranti che sollevano il braccio in segno di adorazione.

47. (= *LIMC* VII Pankrates I **12**) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 53B. – Vikela A 9 tav. 6, 3. – 330–20 a.C. – Pankrates in trono; davanti un altare e una famiglia di adoranti con il braccio alzato in segno di saluto.

48. (= *LIMC* VII Pankrates I **21**) Rilievo votivo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 1A. – Vikela A 13 tav. 11. – 325–300 a.C. – Pankrates in piedi, accanto a lui è un'adorante che l'iscrizione nomina come Hagnothea.

49. (= I 2 a Sacrifici, gr. **292a**, = *LIMC* VII Pankrates I **7***) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 56B. – Vikela A 4 tav. 4. – Intorno al 320–25 a.C. – Pankrates seduto su trono, con cornucopia e phiale; davanti a lui un altare al quale si avvicina una famiglia di adoranti.

50. (= *LIMC* VII Pankrates I **13***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Fetihie Djami P 48B. – Vikela A 11 tav. 9. – 300 a.C. c. – Pankrates assiso; davanti a lui avanza un cospicuo gruppo di adoranti con il braccio alzato in segno di adorazione.

51. (= *LIMC* IV Herakles **1383**, VII Pankrates I **2***) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 42B. – Vikela B 10 tav. 22. – I metà del III sec. a.C. – Al centro della scena è una testa di Pankrates di grandi dimensioni alla d. della quale è Herakles, stante, con un oinochoe; a sin. famiglia di adoranti.

52. (= *LIMC* IV Herakles **760***, *ad* **1379**) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 2723. Da Marousi (Attica). – Svoronos 379–418 n° 121a tavv. 101. 121; Pemberton, E. G., *BSA* 76 (1981) 319. – IV sec. a.C. – Herakles con la d. tesa nella quale teneva una phiale (rotta); davanti a lui sono due adoranti: un bambino e un uomo con il braccio sollevato in segno di saluto. Al centro, dietro al bambino, è un edificio quadrato su due alti gradini.

53. (= *LIMC* I Aglibol **18***, III Baalshamin **22**, V Helios [in peripheria or.] **2**, VI Malakbel **16**) Rilievo in calcare. Strasbourg, Bibl. Nat. et Universitaire. Da Palmira. – Seyrig, H., *Syria* 14 (1933) 281–282 tav. 26; Collart, P./Vicari, J., *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre* I–II (1969) 218 tav. 106, 3. – Intorno al 240 a.C. – Un adorante davanti a tre busti di divinità.

54. (= *LIMC* III Dioskouroi **122***) Rilievo votivo in marmo. Verona, Mus. Maffeiano 555. Da Pephnos (?). – Ritti, T., *Iscrizioni e rilievi greci nel Museo Maffeiano di Verona* (1981) n° 23. – II sec. a.C. – I Dioscuri in piedi su una grande base: all'angolo due grandi anfore sopra un piedistallo, un serpente, un altare con un ariete in rilievo, una barca e l'Anakeion. L'adorante, in piedi, compie un gesto di adorazione verso uno dei due vasi.

55. (= *LIMC* III Demeter **309***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 1453. Da Gytheion. – Svoronos 455 tav. 75; Kaltsas, *o.c.* **10**, 304 n° 638 fig. – II sec. a.C. – All'interno di un'edicola sono la dedicante a sin., a d. Plutone con scettro, al centro Demeter in trono e Persephone in piedi con *dextrarum iunctio*.

56. (= *LIMC* II Artemis **1024***) Rilievo in marmo. Rodi, Mus. Arch. 10448. Dalla Grecia. – Maiuri, A., *ClRhodos* II (1932) n° 21 fig. 25; Lippold, *GrPl* 361, 5. – II–I a.C. – Artemis solleva con la mano sin. un recipiente con tre torce; davanti alla dea è un altare su cui arde il fuoco, alla sua d. due adoranti alzano la mano in un gesto di venerazione.

57. (= II 5 Immagini di culto **397***, III 6 b Preghiera, gr. **80**, = *LIMC* II Artemis **728**, Artemis Ephesia **5–6**) Rilievo architettonico in marmo. Pamukkale (Hierapolis), Teatro. – d'Andria, F./Ritti, T., *Le sculture del teatro. I rilievi con i cicli di Apollo e Artemide* (1985) 158–160 n° Ar IV 1; 164–165 tav. 43, 2. – 205–210 d.C. – Elemento del fregio ornamentale della *frons scaenae* del teatro con scena di adorazione della statua di culto di Artemis Ephesia. Sulla sin. una donna (sacerdotessa?) solleva la mano d., con il palmo aperto, in un gesto di adorazione e nella sin. abbassata due foglie di papavero. A d., in un'edicola, è la statua di culto di Artemis Ephesia adagiata su una base ornata da ghirlande e bucrani. La dea porta avanti la mano d., con il palmo aperto, ed ha un piccolo leone sull'avambraccio sin. che stringe al petto.

58. (= I 2 a Sacrifici, gr. **46***, = *LIMC* I Apollon **956***) Rilievo votivo in marmo. Copenhagen, Glypt. 2309. – Apollo citaredo davanti all'altare; dietro due adoranti con la mano d. sollevata e due bambini.

59.* (= *LIMC* I Apollon **961**) Stele votiva in marmo. Istanbul, Mus. Arch. 1593. Da Söve, regione di Cizico (Asia Minore). – Wiegand, Th., *AM* 30 (1905) 329 fig. 1; Mendel, *Sculpt* III n° 852; Robert, L., *Documents d'Asie Mineure* (1987) 390 nota 6. – I sec. a.C. – Reg. sup.: un adorante, di profilo, alza la mano d. in segno di venerazione verso Apollo che sta in piedi di fronte ad un altare. Il dio ha la citara nella sin. e phiale nella d. Reg. inf.: un servitore tiene un cavallo per le briglie.

60. (= *LIMC* II Artemis **505**) Rilievo in marmo pentelico, frr. Atene, Mus. Naz. 2376. – Svoronos 639 tav. 145. – Si conserva solo la metà superiore del rilievo con epistilio e frontone. Artemis, in piedi, con due torce; da entrambi i lati si avvicinano degli adoranti.

61.* (= I 2 a Sacrifici, gr. **249**, = *LIMC* VIII Zeus [in peripheria or.] **145**) Stele votiva in marmo. Istanbul, Mus. Arch. 1503. Da Mahmur Köy. – Mendel, *Sculpt* III 41–42 n° 837; Cook, *Zeus* III 880–881. – I sec. a.C. – Zeus Chalazios Sozon con scettro nella sin. e phiale nella d. è in piedi di fronte ad un altare davanti al quale un adorante rappresentato di tre quarti, interamente avvolto nel mantello si porta il braccio d. piegato al petto ed il sin. piegato in avanti, ad angolo retto.

62. (= *LIMC* IV Herakles **1393***) Rilievo votivo (altare votivo) in marmo. Salonicco, Mus. Arch. – I sec. a.C. (?). – All'interno di un naiskos è Herakles in piedi che regge una phiale sopra un altare; a sin. è un adorante.

3. Adoranti in piedi compiono atti e gesti di venerazione associati a libagioni, offerte varie e di animali per sacrifici

Rilievi e stele votive

63. (= I 1 Processioni, gr. **71**, I 2 a Sacrifici, gr. **112**, = *LIMC* II Athena **587***) Rilievo in marmo. Atene, Mus. Acropoli 581. – Schrader, H./Langlotz, E./Schuchhardt, W. H., *Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis* (1939) 304 n° 424 tav. 175; Brouskari, *CatAcr* 55–56 fig. 94; van Straten, *Hiera* 289 R 58 fig. 79. – 490 a.C. c. – A sin. è Athena in piedi. Da d. si avvicinano due uomini, una donna, un ragazzo con phiale ed una fanciulla. Essi conducono un maiale per il sacrificio.

64. (= I 1 Processioni, gr. **91***, I 2 a Sacrifici, gr. **71**, = *LIMC* II Artemis **461***) Rilievo in marmo. Atene, Mus. Naz. 1950. – Svoronos 633 tav. 135; Mitropoulou, *Corpus* I 57 n° 102 fig. 149; van Straten, *Hiera* 293 R 76; Kaltsas, *o.c.* **10**, 142 n° 273 fig. – II metà del V sec. a.C. – Altare su una base a quattro gradini al lato del quale è Artemis, più grande del normale, con una torcia in ogni mano. Verso l'altare avanza una processione di adoranti: il primo porta un'oca, il secondo compie una libagione sull'altare, gli altri portano un cervo per il sacrificio.

65. (= *LIMC* VI Men **115***) Stele votiva in marmo. Atene, Mus. Naz. 1406. Da Thorikos (Attica). – Salzmann, D., *IstMitt* 30 (1980) 275 Nr. e. – Età ellenistica. – Men rappresentato di tre quarti in trono tiene la phiale nella d. stesa in avanti; di fronte a lui un tavolo con le offerte e due adoranti (coniugi) con la mano sin. piegata.

66. (= I 1 Processioni, gr. **108***, I 2 a Sacrifici, gr. **181**, = *LIMC* IV Herakles **1388***) Rilievo in marmo. Atene, Mus. Naz. 3952 (non 3942; precedentemente Agora S 1249). Da Atene, a sud dell'Ilisso. – Robinson, D. M., *Hesperia* 17 (1948) 137–140 tav. 34, 1; van Straten, *Hiera* 297 R 90 fig. 93. – IV sec. a.C. – Davanti a Herakles, nudo, appoggiato alla clava (tipo Lenbach) sono un fanciullo con un toro, a sin. gruppo di adoranti (tre adulti e una bambina).

67. (= I 2 a Sacrifici, gr. **183**, = *LIMC* IV Herakles **1390***) Rilievo votivo fr. in marmo. Pireo, Mus. Arch. 33. Dall'Attica. – Robinson, D. M., *Hesperia* 17 (1948) 138; van Straten, *Hiera* 297 R 91. – IV sec. a.C. – Herakles con il braccio teso sopra un altare dietro al quale è un bambino, a sin. un altro bambino con capra e maiale e adorante (uomo in himation) davanti.

68. (= *LIMC* IV Herakles **333***) Rilievo in marmo. Ramnunte, *in situ*. – *Praktikà* (1979) 2 tav. 3a. – H. nudo (tipo Lenbach) in piedi. A d. vicino a lui, più piccolo, è un adorante in atto di compiere una libagione sull'altare.

69. (= *LIMC* IV Demeter **307***, VIII Persephone **329**) Rilievo votivo in pietra. Atene, Mus. Naz. 1422. Da Tegea. – Svoronos 367 ss. tav. 67; Speier, H., *RM* 47 (1932) 83 tav. 29, 2; Kaltsas, *o.c.* **10**, 277 n° 579 fig. – Metà del IV sec. a.C. – A sin. Plutone, seduto, con scettro e cornucopia; al centro, in piedi Persephone con scettro e polos, e Demeter, velata, con fiaccola, phiale nella d., a d. due adoranti di taglia inferiore, con brocche: la prima ha un'hydria sulla testa e un'oinochoe nella sin., l'altra ha una situla nella sin. e ha la d. sollevata.

70. (= I 2 c Fumigazione **13***, = *LIMC* I Amphiaraos **66***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Naz. 3405. Da Oropos. – Thönges-Stringaris, R., *AM* 80 (1965) 81 n° 87; Petrakos, *o.c.* **24**, 123 n° 24 tav. 42a; Kaltsas, *o.c.* **10**, 229 n° 481. – 360–340 a.C. – Amphiaraos disteso su kline tiene nella mano d. un rhyton in alto e nella sin. una phiale. Ai piedi della kline una figura femminile (Hygieia?) lascia cadere dei grani d'incenso all'interno di un recipiente in un thymiaterion poggiato sul tavolo davanti al letto. Sulla sin. avanza una famiglia di adoranti (due adulti e due bambini).

71. (= *LIMC* IV Demeter **234***, VIII Persephone **45**) Rilievo votivo in marmo. Parigi, Louvre MA 752. Da Eleusis. – Hamiaux, *SculptLouvre* I 215 Nr. 223; van Straten, *Hiera* 291 R 67. – 350–300 a.C. – In un naiskos: a d. di un piccolo altare sono Demeter e Persephone e alla sin. un gruppo di adoranti (coppia di coniugi, di cui la donna ha l'himation alzato a coprire il capo e l'uomo ha una corona) con la d. sollevata e un bambino, che porta un maiale per il sacrificio.

72.* (= I 2 a Sacrifici, gr. **154**) Stele votiva. Istanbul, Mus. Arch. 270. Da Cyzico (Asia Minore). – Mendel, *Sculpt* III n° 856 fig. – III sec. a.C. – A d. Dionysos compie delle libagioni su un altare; a sin. quattro adoranti (tre uomini e una donna con il mantello sollevato sulla testa) di profilo, con la mano d. sollevata, preceduti da un bambino e da un piccolo servitore che conduce una pecora all'altare.

73. (= *LIMC* II Artemis **1023***) Rilievo votivo in marmo di Artemis Eupraxia. Copenhagen, Glypt. 516. Da Tyndaris (Sicilia). – Poulsen, *CatNyCarlsbergGlypt* n° 232. – II–I sec. a.C. – Artemis in piedi vicino ad un altare con il cesto delle offerte nella mano sin.; con la d. tiene una fiaccola sull'altare. Davanti all'altare sono tre adoranti: un uomo con himation, che tende la sua mano sull'ara, una donna con la mano d. sollevata ed una fanciulla.

74. (= I 2 a Sacrifici, gr. **47**, = *LIMC* I Apollon **962***) Rilievo votivo in marmo. Parigi, Louvre MA 4290 (MND 742). – Hamiaux, *SculptLouvre* II n° 206. – 150–50 a.C. – Apollo sulla d. con la cetra versa una libagione su un altare; da sin. un adorante conduce un ariete.

75. (= II 4 a Banchetto, gr. **81**, II 5 Immagini di culto **224***, = *LIMC* III Dioskouroi **118***, V Helios **83**, VI Megaloi Theoi **10a**) Rilievo votivo in marmo. Paris, Louvre MA 746. Da Larissa. – Charbonneaux, *SculptLouvre* 121; Schauenburg, K., in *Mél. A. M. Mansel* (1974) 109 tav. 60. – I sec. a.C. – I Dioskouroi a cavallo e Nike sopra un tavolo; un uomo compie una libagione su un altare e una donna leva il braccio verso i Dioskouroi. Dall'estremità di un frontone, emerge Helios sulla sua quadriga.

76.* (= I 2 a Sacrifici, gr. **250**, I 2 d Offerte votive, rom. **761**, = *LIMC* VIII Zeus [in peripheria or.] **147**) Stele votiva in marmo. Istanbul, Mus. Arch. 1909. Da Kavak (Asia Minore). – Mendel III n° 836; Cook, *Zeus* III 1, 628–630 fig. 427; Robert, *o.c.* **59**, 391–392. – Età augustea. – Reg. sup.: Zeus Olbios in posizione frontale regge lo scettro con la mano sin. sollevata e con la d. tende una phiale sopra un altare dove arde il fuoco. Reg. inf.: una donna alza la mano d. in segno di venerazione, mentre una piccola fanciulla porta sulla mano d. un piatto di frutta; segue la preparazione di un sacrificio.

Vasi attici

77.* (= I 1 Processioni, gr. **68**, I 2 a Sacrifici, gr. **106***, II 4 c Musica, gr. **219. 308** [*B*], = *LIMC* II Athena **575**) Anfora att. f.n. Berlino, Staatl. Mus. F 1686. – *ABV* 296, 4; *Para* 128; Fantham, E., *et al.*, *Women in the Classical World, Image and Text* (1994) 94 fig. 3.10 (A); Miller, M. C., *Athens and Persia in the Fifth Century BC, A Study in Cultural Receptivity* (1997) tav. 78B. – 550–500 a.C. – *A*: Sacrificio ad Athena: un'adorante (sacerdotessa?) con ramoscelli nelle mani, giovani e uomo portano il toro all'altare.

78. (= *LIMC* II Athena **577***) Loutrophoros fr. att. f.n. Atene, Mus. Naz. Acr 1220. – Graef/Langlotz I n° 1220 tav. 67; Shapiro, *Art and Cult* tav. 10b; Maggiani, A., *Vasi attici figurati con dediche a divinità Etrusche*, *RdA* Suppl. 18 (1997) fig. 1. – 550–500 a.C. – Tre adoranti con dei ramoscelli nelle mani compiono atti di culto ad Athena, dietro l'altare.

Pittura romana

79.* (= *LIMC* VIII Kybele **72***) Parete con quadro. Napoli, Mus. Naz. 147501 (9414). Da Boscotrecase, Villa di Agrippa Postumus. – Simon, *Augustus* 210 tav. 31; Blankenhagen, P. H./Alexander, Ch., *The Augustan Villa at Boscotrecase* (1990) 12–13 tavv. 24. 25, 2; De Caro, S. (a cura di), *Il Mus. Arch. Naz. di Napoli* (1994) 152. – 20 a.C. c. – Il quadro rappresenta un santuario campestre in cui troneggia la statua di Kybele seduta, con scettro e tamburello. Davanti alla statua è un corso d'acqua solcato da un ponte che tre adoranti, due donne ed un bambino, attraversano compiendo gesti di venerazione in direzione della statua, con dei rami (o delle torce) nelle mani.

80. (= II 5 Immagini di culto **72**, = *LIMC* II Artemis/Diana **47**, III Attis **435**, VIII Thoas II **2***) Affresco. Pompei III 4, b (III 4, 4) (Domus Pinari Cerialis). – Schefold, *WP* 59; Schefold, *VergPomp* 114 tav. 78; *EAA PPM* III (1991) 460–463, 31–35. – IV stile pompeiano: 45–79 d.C. – Ifigenia in Tauride: Ifigenia viene dal tempio di Artemis con una piccola statua di culto di Artemis-Hekate in mano e ramo nella d.; due donne con corona recano patera e offerte. All'interno del tempio, in una sorta di tholos, si trova una statua di culto con le braccia piegate.

81. Affresco. Parigi, Louvre P 57. Da Tivoli. – Tran Tam Tinh, *Cat. des peintures romaines du musée du Louvre* (1974) 100 n° 86 fig. 98; de Vos, M., *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, *EPRO* 84 (1980) 26–28 tav. 30. – 130–135 d.C. – Iside assisa, con scettro nella d. e la sin. sollevata. Un'adorante (o sacerdotessa) in piedi con corona nella mano sin. offre un oggetto nella mano d. tesa.

82.* (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **96**, = *LIMC* II Artemis/Diana **55***, VI Menses **30**) Affresco (due frr.). Vaticano, Bibl., Sala delle Nozze Aldobrandine 79643. Da Ostia. – Helbig⁴ I n° 467; Bieber, *Copies* 72 tav. 259. – III sec. d.C. – Quattro giovani, con fiaccole nelle mani, venerano Diana su una colonna. Processione di un altro gruppo di adoranti e di bambini.

83. (= II 3 c Iniziazione **140***, IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **63a**, = *LIMC* I Aithiopes **38***, VII Osiris Kanopos p. 128 *post* **87**) Affresco. Napoli, Mus. Naz. 8924. Da Ercolano. – De Caro, *o.c.* **79**, 127. – I sec. d.C. – Scena di culto in un santuario isiaco. In primo piano un sacerdote con la testa rasata e la consueta veste bianca di lino lunga fino ai piedi alimenta con un ventaglio il fuoco su un tipico «altare a corni» davanti al quale sono due ibis sacri alla dea; officiano la cerimonia altri quattro sacerdoti. In secondo piano un altro sacerdote dirige con la bacchetta il coro dei devoti alcuni dei quali alzano le braccia in segno di adorazione, altri di preghiera.

B. Adoranti in posizione genuflessa

A partire dal 547 a.C. i Greci vennero a contatto con il cerimoniale della corte persiana che prevedeva la «*proskynesis*» come atto di ossequio rivolto al re e alle persone di rango superiore (*cf.* Gabelmann 7–85). La differenza tra il costume persiano e quello ellenico è che la *proskynesis* in Grecia fu riservata esclusivamente alle divinità. Il sovrano persiano rispondeva all'atto di venerazione dei fedeli con un gesto di benvenuto come vediamo fare alle divinità raffigurate sui rilievi votivi greci e del vicino Oriente nei confronti degli adoranti (Bickermann 252). Il gesto del *proskynein*, come segno di devozione indica un atteggiamento di rispetto e sottomissione che presuppone, nel caso del protocollo orientale, una gerarchia fra suddito e sovrano e, in ambito religioso, tra il devoto-adorante e la divinità o la sua effige. Nel mondo greco, il gruppo più cospicuo di monumenti in cui i fedeli sono raffigurati nell'atto di inginocchiarsi è costituito da rilievi votivi, soprat-

tutto di provenienza attica, cronologicamente inquadrabili nel IV sec. a.C. Van Straten (176–183) ha rilevato che gli adoranti in ginocchio sono generalmente di sesso femminile; ciò sembrerebbe confermare una differenza tra i due sessi nel modo di rapportarsi alla/alle divinità, come risulta, tra l'altro, dalle commedie di Aristofane ed è espresso con chiarezza da Platone (*nom.* 909e). Per quanto riguarda gli dei davanti ai quali i devoti si inginocchiavano è stato osservato (Walter 229–244) che, nella maggior parte dei casi, si trattava delle divinità Ctonie e di quelle venerate con l'appellativo di «*soteres*» e «*epekoi*», considerate più vicine agli esseri umani rispetto agli dei olimpici: le dee eleusine da cui i fedeli si aspettavano vantaggi di natura materiale (*h. Hom. Cer.* 486–494); le divinità salutari, con particolare riferimento ad Asklepios, chiamato θεὸς σωτήρ; Artemis, nel suo ruolo di specialista «divina» in ostetricia con cui era venerata a Brauron, in una funzione più o meno complementare a quella di Asclepio (il quale, occasionalmente, era invocato dalle donne durante il parto); Eracle e Palemone. In una serie di rilievi che occupano un arco cronologico compreso tra la fine del V sec. e il IV sec. a.C., Asklepios viene rappresentato nella sua funzione di guaritore mentre poggia la mano sulla testa del malato, inginocchiato ai suoi piedi (**86**). Per quanto concerne il significato dell'inginocchiarsi, le testimonianze archeologiche sembrano suggerire che tale atto di venerazione rivolto dai fedeli al dio accompagnasse le preghiere più urgenti. La comparsa del medesimo gesto in un gruppo di rilievi del santuario di Pankrates (Vikela 1–56) contribuisce a conferire al dio i caratteri della divinità ctonia. Pankrates è raffigurato in due varianti: anziano, con barba, vestito di mantello, oppure assimilato ad Herakles, più giovane, con o senza barba. Il primo tipo è unito sempre a uno o più adoranti (uomini, donne, ma anche intere famiglie) rappresentati generalmente in piedi di fronte al dio al quale rivolgono il tipico gesto di adorazione con le mani tese in avanti; quattro volte il corteo di devoti è preceduto da una donna in ginocchio, che allunga ugualmente le braccia in direzione del dio (**87–88**).

1. Adoranti soli compiono atti e gesti di venerazione in posizione genuflessa

Rilievi

84. (= III 6 d Hikesia **50**, = *LIMC* IV Herakles **1386***) Rilievo votivo in marmo. Atene, Mus. Acropoli 7232 (4901). Da Atene, presumibilmente dall'Asklepeion, sul lato sud dell'Acropoli, dove è attestata la presenza di Herakles. – Walter, *RelAkr* 61–62 n° 108; van Straten 168; Mitropoulou 39 fig. 14. – IV sec. a.C. – Herakles vestito di leontè con cornucopia; davanti a lui è un'adorante in ginocchio con le braccia distese in avanti (in basso, verso i piedi di Herakles); dietro di lei parti anatomiche votive che insieme ricompongono un corpo femminile.

85. (= III 6 d Hikesia **48**, = *LIMC* II Artemis **674***) Rilievo in marmo pentelico fr. Atene, Mus. Naz. 2361. – Svoronos 637 fig. 142; Mitropoulou 31 fig. 6. – Terzo quarto del IV sec. a.C. – Si conserva la metà inferiore del rilievo con Artemis seduta su una roccia con lo sguardo rivolto a sin. In basso, a sin. rimane la mano di un'adorante in ginocchio che tocca la veste della dea.

86. (= *LIMC* II Asklepios **108**) Rilievo votivo in marmo pentelico (fr.). Atene, Mus. Naz. 3325. Da Atene. – Mitropoulou 40 n° 14 fig. 15. – Tra la fine del IV e gli inizi del III sec. a.C. – Asklepios è raffigurato in piedi, con la mano d. che in origine doveva toccare la testa di un paziente, in ginocchio. A sin. è un'adorante (verosimilmente la moglie del paziente) inginocchiata ai piedi del dio al quale tocca un lembo della veste in segno di venerazione.

87. (= III 6 d Hikesia **52**, = *LIMC* VI Melikertes **50***, VII Pankrates I **24**) Rilievo votivo in marmo. Atene, Fetihie Djami P 3A. Da Atene, Santuario di Pankrates. – Van Straten 170 n° 15 fig. 22; Vikela A 10 tav. 8. – 325–300 a.C. – Pankrates seduto su una roccia, con cornucopia nella sin., phiale nella d.; di fronte a lui due adoranti: una donna inginocchiata, con le braccia tese, tocca la veste al dio.

88. (= *LIMC* VII Pankrates I **19***) Rilievo in marmo dell'Imetto. Atene, Fetihie Djami P 31B. – Vikela A 20 tav. 16, 2. – Inizi del III sec. a.C. – Pankrates seduto su una roccia si tocca la veste con la mano sin.; nella d., distesa in avanti, reggeva forse una phiale; davanti a lui è un altare dove è inginocchiata un'adorante (si conserva solo la parte anteriore) che con le braccia tese sfiora con le mani la veste del dio.

Glittica

89.* Corniola. Copenhagen, Thorv. Mus. I 1644. – Fossing, *ThorvGems* 150 n° 941 tav. 12. – Pan in piedi, sulla d., solleva il suo braccio sin. come un'adorante. Di fronte a lui è un uomo inginocchiato davanti ad un altare con il fuoco; alle spalle è una colonna con un vaso sulla sommità.

2. Adoranti associati ad altri personaggi compiono atti e gesti di venerazione in posizione genuflessa

Rilievi e stele votive

90. (= *LIMC* I Acheloos **203**, III Bendis **2a**, VIII Kouretes, Korybantes **8***, Kybele **128***) Rilievo votivo in pietra. Paros, Parikia, Grotta delle Ninfe, *in situ*. – Muthmann, F., *AntK* 11 (1968) 24–44 tav. 14, 5; Naumann, *o.c.* **26**, 198 n° 427 tav. 28–29. – 350–25 a.C. – Sulla sin. sono rappresentate Ninfe e gruppi di divinità su due registri. A d., un gruppo di adoranti compiono diversi gesti: il secondo poggia la mano sul mento, il terzo solleva il braccio e apre orizzontalmente il palmo verso gli dei, il quinto sembra fare un gesto di saluto, una donna si inginocchia.

91. (= III 6 b Preghiera, gr. **69**, = *LIMC* VII Pankrates I **6***) Rilievo in marmo pentelico. Atene, Fetihie Djami P 10A. – Vikela A 3 tav. 3. – 340–30 a.C. – Pankrates seduto su una roccia; vicino a lui siede una divinità femminile vestita di chitone, himation e polos. Davanti a Pankrates un'adorante in ginocchio, afferra con le mani un lembo della veste del dio. Dietro due adoranti in piedi. Quello a d. solleva un braccio verso la divinità femminile che gli porge una phiale.

Pittura romana

92.* (= *LIMC* I Aithiopes **39***) Affresco. Napoli, Mus. Naz. 8919. Da Ercolano. – Tram Tam Tinh, V., *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, *EPRO* 17 (1971) 39–42 n° 59 fig. 41; Arslan, E. A. (a cura di), *Iside. Il mito il mistero la magia*, cat. mostra Milano (1997) 447; *CollNapoli* (1989) 160 n° 270. – I sec. d.C. – Cerimonia isiaca davanti ad un tempio a cui prendono parte numerosi sacerdoti e diversi fedeli. Alcuni officianti indossano la lunga gonna bianca, tipica del sacerdozio egizio, altri la gonna e il mantello bianco e le teste rasate. I fedeli, tra cui anche dei bambini, sono abbigliati con tuniche di vari colori. Un gruppo di sacerdoti, ai piedi della scalinata del tempio, sono inginocchiati con le braccia alzate in segno di adorazione.

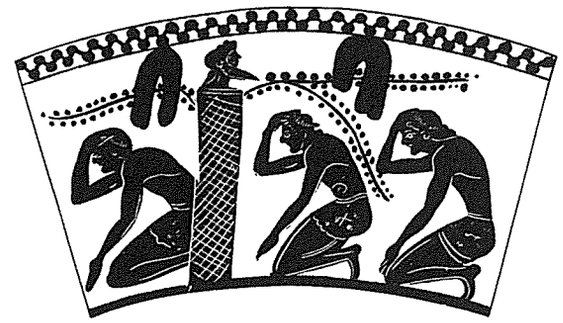
C. Atti e gesti di venerazione di incerta attribuzione

In questo gruppo sono stati raccolti alcuni documenti che presentano delle difficoltà interpretative, pur mostrando la presenza di atti e gesti collegati a forme di venerazione, intesa in un senso più generale, quali i cori tragici (**94**), la danza (**95–96**), oppure il decoro delle immagini divine (**98**). In particolare, risulta piuttosto difficile stabilire se la vestizione, l'abbellimento e l'incoronazione della statua di culto siano da interpretare come atti di consacrazione oppure rientrino nella prassi cultuale dell'offerta e dell'adorazione (Bettinetti 142).

Particolarmente complessa è l'esegesi della scena rappresentata sul cratere a volute del pittore Polion (**99**) che raffigura Argiope, madre di Tamiri, e i nove piccoli xoana delle muse animati. La donna spaventata e implorante, con le braccia alzate, si trova all'interno di un recinto sacro alle muse e guarda, esterrefatta, la piccola fila di xoana: in questo caso non è possibile accertare se il gesto di adorazione esprima anche una preghiera o una supplica. Per quanto riguarda l'illustre archetipo che può avere spinto il pittore Polion a rappresentare il mito della gara tra il cantore e le muse sul cratere di Spina si è pensato sia alla tragedia di Sofocle, di cui sono pervenuti pochi frammenti, che ad un anonimo ditirambo dionisiaco (Arias, *o.c.* **99**).

Rilievi

93. (= *LIMC* II Asklepios **101**) Parte inferiore di un rilievo. Roma, Mus. Torlonia 433. Rinvenuto sulla via Appia, proviene da Atene. – Blinckenberg, Chr., *Archäologische Studien* (1904) 48–65 tav. 1. – 400 a.C. c. – Un uomo si dirige a sin. tenendo un cavallo per le briglie; a sin. è un altare e un'adorante.



94

Vasi attici

94.• Lekythos att. a f.n. Monaco, Antikenslg. 1871. – *ABV* 470, 103: Cock Group; *Add²* 117; Simon, *GGriech* 274–276 fig. 263; Boardman, J., *The Greeks Overseas* (1999⁴) 151 fig. 190. – 500–490 a.C. – Coro tragico e idolo di Dionysos. Tre giovani sono inginocchiati ai piedi dell'immagine del dio: la mano sin. è protesa verso il basso con il palmo aperto rivolto verso l'alto mentre il braccio d. è piegato con la mano sopra la testa.

95. (= II 4 b Danza **140***. **317**, II 5 Immagini di culto **325**, = *LIMC* III Dionysos **845***) Cratere a colonnette att. a f.r. Basilea, Antikenmus. BS 415. – Schmidt, M., *AntK* 10 (1967) tavv. 19. 21, 1; Simon, *GGriech* 274–276 fig. 262; Boardman, *ARFH* fig. 333. – Intorno al 490 a.C. – Coreuti che danzano davanti ad un altare dietro il quale è un'immagine di Dionysos barbato, avvolto nell'himation.

96. (= *LIMC* III Dionysos **39**) Lekythos att. a f.r. Cracovia, Mus. Czartoryski 1252. Da Atene. – *ARV²* 672, 14: vicino al P. di Londra E 342; van Hoorn, *Choes* 24 n° 48 fig. 40; Frontisi-Ducroux, *Dieu-masque* 250 L 63 figg. 98a–b. – 460–50 a.C. – Maschera di Dionysos appesa ad un pilastro sormontato da capitello e coperto da un himation; davanti al simulacro una menade con chitone a maniche lunghe che le coprono le mani danza.

97. (= II 5 Immagini di culto **151c**, = *LIMC* III Dionysos **43***) Stamnos att. a f.r. Parigi, Louvre G 407. Da Vulci. – *ARV²* 1073, 10: P. di Eupolis; *CVA* 3 tav. 15 (176) 1; Frickenhaus 38 n° 76 tav. 5; Frontisi-Ducroux, *Dieu-masque* 250–251 L 65 fig. 91. – Intorno alla metà del V sec. a.C. – Maschera barbata di Dionysos appesa ad un pilastro coperta da chitone; davanti è una tavola con dolci e carne, una figura femminile con kantharos e un'altra con kanoun e oinochoe.

98. (= II 4 b Danza **308**, II 4 c Musica, gr. **336**, II 5 Immagini di culto **332***, = *LIMC* III Dionysos **33***) Stamnos att. a f.r. Napoli, Mus. Naz. 81674 (H 2419). Da Nocera. – *ARV²* 1151–1152, 2: P. del Deinos; *Add²* 336; De Caro, *o.c.* **79**, 44; Frontisi-

Ducroux, *Dieu-masque* 237 L 15 figg. 1. 19. – 425–415 a.C. – Un gruppo di Menadi decora con corone di fiori l'immagine plastica del dio formata dalla sua maschera e da un chitone con cintura montati su un palo di legno fissato nel suolo.

99. (= III 6 b Preghiera, gr. **48**, IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **74i**, = *LIMC* II Argiope **4***, VI Mousa, Mousai **92***, VII Thamyris, Thamyras **5**) Cratere a volute att. a f.r. Ferrarra, Mus. Naz. 3033 (T 127 VT). Da Spina. – *ARV²* 1171, 1: Polion; Arias, P. E., «La cetra spezzata o la rabbia di Tamiri», in *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota e etrusca dal VI al IV sec. a.C. Atti del convegno int. 1994* (Salerno 1995) 40 ss. – 420 a.C. – Argiope nel santuario delle Muse venera e prega (?) gli xoana delle Muse.

100. (= *LIMC* III Dioskouroi **186***) Cratere a campana att. a f.r. Vienna, Kunsthist. Mus. IV 869. – *ARV²* 1185, 10: P. di Kadmos; *CVA* 3 tav. 118, 1–3. – 410–400 a.C. – Non è chiaro se Leda compia un gesto di venerazione con entrambe le braccia alzate verso l'uovo di Nemesis posto su un altare, oppure se la sua sia un'espressione di stupore; dietro di lei è Tindaro. I Dioskouroi assistono alla scena.

D. Adoranti compiono gesti di venerazione verso erme

La venerazione pubblica delle erme in Atene è documentata a partire dalla fine del VI sec. a.C., sia sull'Acropoli che nell'Agorà (Krämer 110–140). Originariamente, nei luoghi dove era anticamente praticato il culto di Hermes, nei Propilei dell'Acropoli (Hermes Propylaios) e sul lato nord-occidentale dell'Agorà (culto di Hermes Agoraios) furono erette erme itifalliche che avevano la funzione di delimitare i confini. A partire già dal V sec. il culto delle erme è attestato anche in ambito privato. Tucidide, nel contesto degli avvenimenti dell'estate del 415 a.C. che portarono alla mutilazione delle erme riferisce che tali monumenti erano collocati anche all'entrata delle case private (**9**). La tradizione di porre un'erma davanti alle abitazioni deriva dalla sua funzione originaria di cippo di confine, per marcare l'entrata e delimitare, quindi, lo spazio privato. Queste erme di confine erano considerate immagini del dio Hermes il quale aveva assunto il ruolo di «protettore dell'entrata e della soglia della porta» (Hermes Propylaios e Strophaios). Per quanto riguarda la venerazione privata delle erme, le fonti attestano tra le forme più comuni la decorazione con racemi, corone, e nastri (*cf.* **3**). Per quanto riguarda il decoro delle erme con corone di ghirlande, Teofrasto evidenzia l'esagerazione del superstizioso che passa tutto il giorno ad inghirlandare «Ermafroditi», espressione che allude al culto privato di Hermes (**2**; Rückert). Le testimonianze delle fonti trovano una puntuale conferma nelle rappresentazioni vascolari del VI, V e IV sec., che illustrano con chiarezza e nei dettagli i vari modi con cui Hermes e le erme erano venerati (*LIMC* V Hermes **100–169** [G. Siebert]; *ThesCRA* III 6 b Preghiera, gr., sez. II.B). Atti di venerazione verso le erme sono inoltre documentati per i satiri (**102. 104**) che, come ha dimostrato Brommer (*Satyrspiele* 62), vengono rappresentati nella ceramica di V sec. in procinto di compiere determinati atti di culto, che generalmente erano riservati agli uomini. I documenti figurati attestano l'esistenza del culto delle erme ancora nella seconda metà del I sec. a.C. (**104**).

Vasi attici

101. (= I 2 d Offerte votive, gr. **116**, IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **130b**) Cratere a colonnette att. a f.r. California, coll. privata, già coll. E. Borowski. – *Para* 389, 21bis: Pig Painter; Leipen, N., *Glimpses of Excellence* (1984) 19 n° 15. – 480–70 a.C. – Un uomo davanti ad un'erma solleva la mano d. nella quale tiene un ramoscello; tra le due figure, al muro, è un pinax.

102. (= *LIMC* III Dionysos **161***, V Hermes **130***) Pelike att. a f.r. Dresda, Staatl. Kunstslg. ZV 2335. – *ARV²* 531, 29: P. di Alchimachos; Brommer, *Satyrspiele* 61 fig. 64. – Intorno alla metà del V sec. a.C. – Un Sileno compie un atto di venerazione o preghiera verso un'erma itifallica di Dionysos.

103.* (= *LIMC* III Dionysos **172***, V Hermes **150**) Oinochoe att. a f.r. Parigi, Louvre CA 1683. Dalla Grecia. – Van Hoorn, *Choes* n° 840 fig. 58. – Intorno al 425 a.C. – Un bambino cammina trascinando un trespolo con ruota verso un'ara dietro alla quale è un'erma di Dionysos imberbe, compiendo un gesto di venerazione con il braccio e la mano distesi in avanti verso l'ara.

Glittica

104. (= *LIMC* VIII Priapos **64***) Corniola. Leida, Het Koninklijk Penningkabinet 1913/476. – Maaskant-Kleibrink, *CatGemsTheHague* n° 350 tav. 69. – II metà del I sec. a.C. – Edicola con erma di Priapo all'interno. Di fronte un tavolo per le offerte con grifo sopra, un satiro, guarda in direzione dell'edicola: tiene in una mano un bastone (?) e con l'altra sembra afferrare il grifo per la coda.

ALESSANDRA COSTANTINI

6.d. HIKESIA

INDICE

Premessa (F. Canciani) 193
I. Fonti letterarie (E. Pellizer) 194
A. Definizione e terminologia 194
B. Attori e tipi di supplica 195
C. Gesti e movimenti 196
D. Oggetti impiegati nella supplica 197
E. Presa di ostaggio 197
Catalogo 198
II. Le immagini (L. Faedo) 202
A. La supplica diretta 203
1. Il/la supplice tocca il mento del supplicato, senza inginocchiarsi . . 203
2. Il/la supplice si inginocchia e tocca le ginocchia del supplicato . . 203
3. Il/la supplice si inginocchia davanti al supplicato e protende le braccia 203
B. La supplica attuata attraverso il contatto con la statua di culto, l'altare, l'*omphalos* 204
1. Il/la supplice stante abbraccia la statua di culto 204
2. Il/la supplice inginocchiato/a abbraccia la statua di culto 204
a. Oreste inginocchiato abbraccia l'*omphalos* 204
3. Il/la supplice siede presso la statua di culto 204
a. Il/la supplice siede presso la statua di culto e la abbraccia . . 204
b. Oreste siede sulla base dell'*omphalos* e lo abbraccia . . . 204
4. Il/la supplice è in piedi sull'altare . 205
5. Il/la supplice è inginocchiato/a sull'altare 205
6. Il/la supplice siede sull'altare 205
C. Attributi dei supplici 205
1. Ramo 205
2. Benda 206
3. Corona di fronde 206
D. Ambientazione 206
E. Parodia 206
Catalogo 206

Premessa

La *hikesia* – o *hiketeia* – è una pratica cui possono ricorrere persone che si trovino in situazioni di gravità estrema, o addirittura in pericolo immediato di vita. Essa consiste in atti formulari precisi, che esprimono la totale soggezione del supplicante al supplicato, che è di rango sociale eguale o superiore, e che può anche non rispondere favorevolmente alla supplica.

Le fonti letterarie descrivono alcuni atti, che vanno intesi come una prescrizione rituale, e che ricorrono nei documenti iconografici: in piedi (**1. 2. 4** e sezione **II.A.1**) o in ginocchio (**9. 18** e sezione **II.A.2**), lo *hiketes* può levare le braccia al cielo (**1. 2** e sezione **II.A.3**), abbracciare le ginocchia (**8–13. 20. 23–25. 27** e sezione **II.A.2**), prendere una mano (**6. 19. 25**), sfiorare il mento del supplicato (**6. 8. 25. 27** e sezione **II.A.1**), sedere su un altare o un focolare (**15. 19. 22. 26. 29. 30** e sezione **II.B.6**), abbracciare una statua di culto (**14. 17. 23. 28** e sezione **II.B.3**). Il contatto fisico è molto importante, come dimostra l'episodio, narrato da Plutarco (*Sol.* 12), dei partigiani di Cilone che al simulacro di Athena Polias legano una fune cui tenersi a garanzia della loro incolumità. Attributi dei supplici sono i rami di alloro e di ulivo, cui possono essere legate bende di lana (**15. 17. 19. 21. 23. 24. 28** e sezione **II.C.1–3**).

A rigor di termini il supplice chiede, impetra per sé. Vi sono però dei casi in cui si prega nell'interesse di una persona cara che si trovi in difficoltà. Gli esempi più famosi sono la richiesta di Thetis a Zeus di glorificare Achille (**8**), e la notturna visita di Priamo ad Achille per riscattare il corpo di Ettore (**9**).

Scene di *hikesia*, oltre che nei poemi omerici, si trovano nel teatro del V sec. (**15–27. 29**); non risultano altrimenti documentate nelle fonti letterarie più recenti. In campo iconografico sono particolarmente frequenti nella pittura vascolare italiota del IV sec., con scene riferibili a miti oggetto di rappresentazioni teatrali, senza però che se ne possa ipotizzare una derivazione diretta dal Teatro (p. es. **68**), con l'ovvia eccezione delle scene fliaciche (**175–177**).

Connessa con la *hikesia* è l'ospitalità, *xenia*, dovuta allo straniero, altrimenti privo di tutela giuridica. Diverso è il caso della *asylia* (su cui v. *ThesCRA* III 6 e Asilia), che ha una complessa regolamentazione in età ellenistica: si tratta di luoghi sacri, delimitati da *horoi* e posti sotto la protezione divina, dai quali non si potevano allontanare con la violenza persone o cose senza rendersi colpevoli di sacrilegio. Inizialmente vi trovavano scampo supplici, anche se macchiati di delitti di

sangue, anche schiavi. In prosieguo di tempo la *asylia* fu conservata soltanto da alcuni grandi santuari di particolare fama e importanza, e non era concessa a tutti, ma soltanto a coloro che fossero stati approvati da un'autorità. Il soggiorno poteva essere assicurato anche per lunghi periodi, o addirittura a vita.

L'*asylia* differisce dalla *hikesia* in un particolare importante: infatti è collegata allo spazio sacro, che è delimitato da *horoi*, mentre la *hikesia* si attua con gesti prestabiliti, rivolti sia verso uomini (il supplicato) che verso cose (l'altare, il focolare, la statua di culto).

È singolare la scarsa corrispondenza cronologica di immagini e testi. Le fonti letterarie sembrano arrestarsi alla fine del V sec. a.C., mentre un importante numero di monumenti, soprattutto pitture vascolari – particolarmente italiote – appartengono al IV sec. (p. es. **55–58. 64–72**). Al IV sec. appartiene però un importante documento epigrafico, la legge sacra di Cirene. Purtroppo si tratta di un testo di controversa esegesi, in cui la figura dello *hiketes* presenta caratteri diversi da quelli consueti; il linguaggio può anche far pensare alla riedizione di un documento considerevolmente più antico (*cf.* Burkert, *Or* 69–72).

Probabilmente la discordanza si spiega con il persistere di tradizioni ed iconografie che hanno una propria vita autonoma, senza trovare necessariamente corrispettivi nella vita quotidiana. In altri casi si tratta di persistenze apparenti che sono in realtà l'illustrazione di un testo letterario famoso, quali l'episodio omerico di Priamo nella tenda di Achille (v. sezione **II.A.1–3**, *in fine*); il vegliardo re troiano si attiene al rituale dei supplici, così come è descritto nel poema omerico (**9**; *LIMC* I Achilleus **687***).

Non si possono tracciare paralleli con la pratica romana della *supplicatio*, che veniva indetta dai *quindecimviri sacris faciundis* dopo aver consultato i *libri sibyllini* in occasione di grande pericolo o di grande festa per lo stato.

BIBLIOGRAFIA: Freyburger, G., «Supplication grecque et supplication romaine», *Latomus* 47 (1988) 501–525; Gould, J. P., «Hiketeia», *JHS* 93 (1973) 74–103; Pedrick, V., «Supplication in the *Iliad* and the *Odyssey*», *TAPhA* 112 (1982) 125–140; Rigsby, K. J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (1996).

FULVIO CANCIANI

I. Fonti letterarie

A. Definizione e terminologia

La nozione di *supplica* (ἱκεσία, ἱκετεία) si esprime in greco principalmente con un gruppo (o famiglia) di parole collegate con una radice di etimologia oscura **lit-* (*cf.* Benveniste, Chantraine *s.v.*, Corlu 292, Bologna, Létoublon, *passim*), che potrebbe avere un collegamento con la nozione di *toccare*, e produce principalmente il verbo λίσσομαι e il sostantivo λιτή. Il gruppo rappresentato da ἱκεσία, ἱκετεία e dal verbo ἱκετεύω appare secondario, e si riferisce al contesto prossemico caratteristico della supplica, che prevede di recarsi presso il destinatario della stessa e spesso di avvicinarsi a lui fino a toccarlo, ad entrare in contatto fisico con il suo corpo (ἀφ-ικνέομαι, da una radice **seik-* che sembra in greco esprimere la nozione di *«avvicinarsi»*, anche fino a toccare: Létoublon 327–329). Come potremo constatare, la parte del corpo che più spesso è rappresentata in questo contesto di interazione gestuale è rappresentata dalle *ginocchia*; in primo luogo, quelle del supplicato (o: supplicatario), che vengono strette, afferrate con le mani, abbracciate dal supplicante; ma quest'ultimo può a sua volta cadere *in ginocchio* o assumere altre posture di sottomissione. Si verifica così, a causa di questa duplice attitudine gestuale, un fenomeno di specializzazione antonomastica, per cui il verbo γουνόομαι (o γουνάζομαι) assume un significato che finisce per ricoprire quello di λίσσομαι, fino a diventare praticamente un suo sinonimo; in modo analogo, si possono trovare verbi come προσπίτνω, προτρέπω impiegati nel senso di «supplicare» (*cf.* Corlu 300. 308).

Un sistema di rappresentazioni che appare importante per comprendere meglio sul piano figurativo la nozione di *supplica* nell'antica Grecia è descritto in un noto passo dell'*Iliade* (9, 509–606) dove Fenice cerca di convincere Achille a desistere dall'ira citando tra l'altro il caso di Meleagro, il quale finì per cedere alle suppliche della moglie Cleopatra, del suocero e degli anziani Etòli che lo imploravano di salvarli (dall'aggressione dei Cureti). Prima di questo *exemplum*, dopo aver detto che anche gli dèi, se vengono supplicati, cedono alle preghiere, Fenice descrive le figure antropomorfiche e personali (Pötscher 23) delle Suppliche (*Litài*). Hom. *Il.* 9, 502–504: «*Le Litài sono figlie del grande Zeus, / zoppe, rugose, guerce d'entrambi gli occhi, / esse tengono dietro ad Ate (la Colpa)*». Queste personificazioni tratteggiano un quadro molto efficace dell'inferiorità anche fisica del supplice (*cf.* Corlu 315, e già Corn. *theol. gr.* 12), alla quale fa riscontro il potere di ottenere da Zeus (a loro volta supplicandolo, λίσσονται, v. 511) che punisca severamente colui che non le rispetta (è evocata la nozione di αἰδώς) inviandogli Ate perché lo conduca alla rovina. La condizione di inferiorità del richiedente viene dunque accentuata dagli atteggiamenti che egli assume nell'atto della supplica. Essa è contenuta nella stessa formazione nominale del latino *supplex* (< *sub-*), che nella seconda parte del composto sembra *non* contemplare la radice di *placo*, se non come sviluppo paretimologico secondario (Ernout/Meillet *s.v.*).

Definire in modo preciso ed esaustivo i limiti del campo semantico della supplica non è agevole. Essa sembra assumere caratteristiche rituali che evolvono dall'epoca arcaica a quella classica, fino a diventare una procedura ben definita e abbastanza complessa, che si può documentare con precisione

fino a tutto il V sec. a.C. (Gödde 554); già nella prima metà di esso, Eschilo può definire l'atto di deporre rami di ulivo secondo il costume dei supplici al cospetto degli dèi un tratto ellenico, in contrasto con i costumi barbari delle Danaidi (Aischyl. *Suppl.* 241–243). Nei testi di Cirene, del IV sec. a.C. fanno la comparsa elementi rituali che indicano una trasformazione della figura dell'*hiketes*, che si differenzia notevolmente dalla struttura del rituale che appare soprattutto nella tragedia attica fino all'età classica; *cf.* Servais, Burkert, *Or* (ingl.) 68–72.

Si può cercare di descrivere la nozione di ἱκεσία – ἱκετεία (e ovviamente, del suo sinonimo λιτή) come un atto, o meglio una serie di atti linguistici, spesso accompagnati da attitudini gestuali, finalizzati a provocare una *manipolazione* del supplicato per indurlo ad assumere un atteggiamento e un comportamento favorevoli al supplicante. Tali atti mirano dunque a *far fare* qualcosa a qualcuno, mettendo in gioco tecniche di *persuasione* intese a modificare lo stato d'animo del supplicato in senso favorevole al supplicante, cercando di interferire sul suo stato passionale ed emotivo (pietà, rispetto, compassione, etc.). Questo tipo particolare di comunicazione interpersonale avviene di solito fra individui che si trovano in una relazione gerarchica non omogenea, per cui si presuppone che uno dei due disponga di un *potere* nei confronti dell'altro: quest'ultimo cerca di ottenere, mediante la *supplica*, che tale potere operi a suo favore, o quantomeno che non venga esercitato a suo danno. Non si può infatti parlare propriamente di supplica tra soggetti in condizioni gerarchiche paritarie, tra i quali si verificherà piuttosto un rapporto di richiesta o di preghiera, nel quale si cerca sempre di ottenere qualcosa di utile o di desiderato, ma per lo più si è in grado di offrire una forma di contropartita, e dunque si opera nella logica di un contratto di *scambio*. Le parole e gli atti gestuali messi in opera dal supplice assumono di norma un significato *rituale*, ed iscrivono pertanto la supplica nel contesto di una costrizione di tipo religioso; è infatti agevole individuare, pur nelle diverse tipologie di supplica testimoniate, un frequente ricorso a istanze sovra-umane, con la richiesta di un intervento divino di *sanzione* e di punizione del mancato rispetto del supplicante. Il richiedente infatti, proprio per la sua posizione di inferiorità, non avendo da offrire come contropartita nient'altro che la propria gratitudine, è costretto ad appellarsi alla garanzia di un'istanza punitiva soprannaturale, divina, e sottintende, nel suo ipotetico contratto di scambio, piuttosto una minaccia che una promessa (in proposito, si può distinguere [Pötscher 56–57. 74] una supplica «devota» e una più aggressiva e «minacciosa», che può consistere nel dichiararsi disposti a commettere *suicidio*, atto che causerebbe la contaminazione [μίασμα] del supplicato, scatenando di conseguenza l'ira punitrice degli dèi; *cf.* Gernet, *Anthropologie* 231–233. 298 e n. 45; Aischyl. *Suppl.* 472–473).

I racconti tradizionali (anche nelle loro forme letterarie o drammatiche) esprimono spesso proprio la costruzione di paradigmi convenzionali di riconoscimento di norme deontiche che impongono il rispetto (αἰδώς), la compassione (οἶκτος), o comunque un atteggiamento benevolo e favorevole nei confronti del richiedente (Gould 87–89). Così non di rado si prospettano possibili punizioni divine nei confronti di chi non si lascia impietosire dal supplice e viene meno alle costrizioni che gli atti e i rituali di supplica mettono in opera. Un racconto particolarmente efficace e impressionante in proposito, per l'impiego del paradosso e dell'ironia, è quello che riferisce Erodoto (1, 157–160, *cf.* Freyburger 510), narrando che l'oracolo di Apollo diede un responso inatteso agli abitanti di Cuma eolica, i quali lo avevano consultato sull'opportunità di consegnare un certo Pàktyes di Lidia, che si era rifugiato presso di loro come supplice, ai Persiani che lo avrebbero messo a morte. «Consegnatelo pure!» fu il vaticinio di Apollo. Ma nascondeva una feroce ironia, e quando l'accortezza di Aristodico costrinse la voce del dio a spiegare il senso recondito del paradossale responso, una voce arcana che veniva dai profondi recessi della terra disse: «Sì, lo ordino, perché commettendo un atto così empio andiate tutti al più presto in rovina, e così in futuro non verrete più a interrogare l'oracolo riguardo alla consegna dei supplici!» Il senso è che il solo fatto di chiedersi se un supplice possa venire estradato rappresenta di per sé un atto sacrilego e rovinoso per tutta la comunità.

B. Attori e tipi di supplica

Sulle caratteristiche degli attori che entrano in gioco nella supplica, si possono avere differenti possibilità. In contesti finzionali, possiamo trovare un esempio di supplica che avviene nel mondo divino, dunque tra divinità, come è il celebre caso dell'invocazione di Tetide (Thetis) a Zeus, per ottenere che l'onore e la dignità del figlio Achille vengano rispettati (Hom. *Il.* 1, 495–530). Ma di norma si tratta di dinamiche che interessano il mondo umano, con suppliche di uomini (o eroi) ad altri uomini, o più raramente agli dèi. Non è infrequente il caso che il richiedente invochi simultaneamente uomini e divinità (*cf.* Aischyl. *Suppl. passim*; Eur. *Hec.* 144–147).

Un tipo abbastanza caratteristico di supplica si incontra in contesti di *guerra*, quando un combattente viene sconfitto con la forza, o comunque soccombe e viene catturato dal suo avversario, e si trova pertanto in imminente pericolo di vita. Si può notare il fatto che in molti di questi casi la supplica di aver salva la vita in cambio di un riscatto può *non* essere esaudita, senza che l'atto sia giudicato particolarmente empio, o che per esso si profilino ipotesi di punizione divina.

Un altro tipo di supplica è quella messa in atto da parte di individui che sono stati allontanati dal loro contesto sociale e che si trovano in *esilio*

per varie ragioni, che vanno da un semplice naufragio alla fuga per aver commesso delitti di sangue o altre colpe nei confronti del *ghènos* di provenienza. Nella tragedia del V sec. ateniese troviamo esempi di intere famiglie che si presentano come supplici presso una città, invocando il suo re e l'intera cittadinanza, mentre in generale anche le scene individuali di ricorso come supplici agli altari degli dèi sono un motivo frequente che attraversa tutto il teatro greco (*cf.* Kopperschmidt, Cassella). A seconda delle cause che hanno allontanato il supplice dal suo contesto sociale, si può andare dalla semplice richiesta di aiuto da parte di un naufrago o di uno straniero che si presenta a una comunità sconosciuta, e fa dunque appello al sistema di valori che regolano l'*ospitalità*, ai casi più specifici di un supplice che cerca scampo in terre lontane per aver commesso qualche delitto, per il quale si trova in pericolo di morte ed è in condizione di contaminazione (μίασμα, *cf.* Parker, *Miasma*); in questo caso si entra nel campo del *diritto di asilo* (ἀσυλία), molto complesso e regolato da una precisa serie di costrizioni religiose e di pratiche rituali (per l'asilia v. *ThesCRA* III 6 e). In generale, l'effetto che la supplica è ritenuta suscettibile di produrre nel supplicato, è il rispetto (αἰδώς) e la compassione (οἶκτος) per chi si presenta in condizioni di inferiorità, in stato di bisogno, invocando la sanzione divina.

C. Gesti e movimenti

La pratica della supplica, come s'è detto, non è un semplice atto di linguaggio puramente verbale (*speech act*): la sua forza illocutiva può essere accresciuta da una serie di gesti e movimenti specifici che definiscono un preciso contesto rituale, che ha la funzione di istaurare tra il supplicante ed il supplicato un contatto, una sorta di legame che può molto bene rappresentare un vincolo di tipo sacrale, religioso. Non è questa la sede per discutere se entrino in gioco in questo contesto prossemico, con l'uso di oggetti dotati di particolari significati simbolici, concetti piuttosto generici come la «magia per contatto» (*cf.* Delatte 441–442), o se abbiamo a che fare con sistemi simbolici ancor più semplici ed elementari. Sta di fatto che il rituale della supplica può produrre sul supplicato un effetto di *legame* che dev'essere *sciolto*, *cf.* Eur. *Suppl.* 32–36. I gesti più elementari possono essere l'alzare le mani al cielo (*cf.* **111. 127**), atto che sembra finalizzato a rassicurare il supplicato sul fatto che il richiedente non è armato, o il cadere in ginocchio (*cf.* sez. **II.A.2**, **38–42**); o anche il gettarsi bocconi (*cf.* sez. **II.A.3**, **43–52**), prostrati a terra alla sua completa mercé, in atteggiamento di completa inferiorità e sottomissione. Attitudini di questo genere sono state osservate anche nel campo dell'etologia e della zoosemiotica, per stabilire una semantica elementare dei rapporti di dominanza nel mondo animale. Non è comunque facile distinguere, soprattutto nell'iconografia, in mancanza di un contesto preciso che consenta per esempio il riconoscimento dei personaggi implicati, se abbiamo a che fare con una supplica vera e propria o con un più generico atteggiamento di orante.

Una seconda serie di azioni di rilevanza prossemica sono quelle che portano il supplicante a cercare un *contatto fisico* (a) con la persona del supplicato (*cf.* sez. **II.A**), (b) con un sostituto simbolico della divinità, in genere un altare (*cf.* sez. **II.B.4–6**) o una statua (*cf.* sez. **II.B.1–3**), nel contesto spaziale di un santuario o di altro luogo sacro (*cf.* sez. **II.D**), come il focolare domestico. A questo rinvio al divino fa riscontro, sul piano verbale, l'appello a una o più istanze soprannaturali (dèi maggiori, o dèmoni, come le Erinni, etc.) che vengono invocate come garanti della norma del rispetto dovuto al (o alla) supplice, e quindi anche della eventuale punizione dei trasgressori. Non è raro il ricorso all'evocazione di persone o cose care al supplicato, come i genitori o i figli, nell'intento di muovere la sua compassione con il ricordo di affetti personali. Nei casi in cui si verifica un contatto fisico con il supplicato, possiamo trovare il gesto di *toccare* il *mento*, la guancia, la mano o il braccio destro, che può essere o meno collegato con quello, assai più comune e prevalente, di *toccare* (o stringere, afferrare, abbracciare) le *ginocchia*. Si riscontra nell'iconografia (*cf.* sez. **II.A.1**: **31–37**) soprattutto il gesto di toccare il mento stando in piedi, mentre in un celebre testo letterario, come la supplica di Thetis a Zeus, troviamo la posizione inginocchiata a stringere le ginocchia del supplicato associata al carezzare il mento (**8**, Hom. *Il.* 1, 500–502); in un'altra scena famosa di supplica dell'*Iliade*, quella di Priamo che chiede ad Achille il riscatto del cadavere di Ettore (**9**, *Il.* 24, 471– 691), la situazione è abbastanza complessa, e vede il contatto con le ginocchia associato con quello di toccare e persino *baciare* la mano destra, oltre a suppliche verbali nel nome dei genitori e del figlio del supplicato.

Resta il fatto che il contatto con le *ginocchia*, fin dai primi testi di cui disponiamo, appare il metodo più abituale ed efficace di supplica, quali che siano le possibili considerazioni sul valore simbolico delle stesse nella cultura greca antica (Freyburger) o sui rapporti etimologici che possono essere supposti tra esse ed il *mento* (*cf.* Létoublon 329 e n. 11). *Cf.* sez. **II.A.2**: **38–42**; **II.B.2**: **59. 61. 63–65. 67. 68. 75**. In un caso, molto noto, si rinuncia ad esso per considerazioni specifiche di convenienza, ma la supplica verbale comincia con un solenne «Γουνοῦμαί σε, ἄνασσα» (**4**, Hom. *Od.* 6, 142–144); mentre in un altro caso, sempre nell'*Odissea* (22, 333–335. 337–346), il supplicante (l'aedo Femio) dubita se sia più opportuno gettarsi alle ginocchia del supplicato, in alternativa con l'atto di rifugiarsi presso un altare, e opta per la prima soluzione, con successo. In qualche caso, quando la supplica di aver salva la vita non viene accolta, si può procedere ad allontanare da sé le mani del supplice, interrompendo così il contatto fisico, prima di ucciderlo (**11**). Un forte valore di «legame» è attribuito anche al mantenere tale contatto con l'altare di un dio, tanto che si può ricorrere a subdoli inganni o ricatti per convincere il supplice ad interromperlo allontanandosi da esso (*cf.* Eur. *Andr.* 380–382). Sono numerosi gli esempi di supplici che si rifugiano a cercare salvezza in uno *spazio sacro*, ed eseguono gli atti rituali di prostrarsi o inginocchiarsi presso (o sopra) il focolare domestico (*cf.* già Ulisse alla corte dei Feaci: Hom. *Od.* 7, 153–154), o più spesso presso un altare, una statua o altro oggetto sacro, che viene concepito come portatore di un'efficacia simbolica che garantisce attraverso il *contatto* la protezione divina e la punizione nei confronti di chi non rispettasse la sacralità del supplicante, anche se non sempre con successo. In genere è sufficiente «stare presso» o «sedere presso» un oggetto divino (*cf.* sez. **II.B.3. 3a–b**), ma si arriva anche, come si deduce dall'uso di verbi come ἕζω, καθίζω, e da numerosi esempi iconografici, a *sedere sopra* un altare, βώμιος θαχεῖν (Eur. *Heraclid.* 238–239; *cf.* sez. **II.B.6**; Gernet 232 e n. 237).

D. Oggetti impiegati nella supplica

Troviamo attestato nel V sec., ma si tratta certamente di materiali che riflettono credenze e usi più antichi, l'impiego nel rituale della supplica di oggetti simbolici precisi, che sono uno o più *rami di ulivo* (o di *alloro*) e di *fasce* o *bende tessute in lana*, in genere bianca. Il legame tra questi oggetti investiti di un preciso carattere sacrale e l'atto della supplica è tale da aver prodotto nel vocabolario dei Greci la formazione aggettivale del sostantivo ἡ ἱκετηρία (o ἡ ἱκτηρία) per designare proprio il ramo (con bende di lana) usato in questi casi, mentre il sintagma ἱκετηρίαν τιθέναι equivale senz'altro a «presentarsi in veste di supplice», *cf.* Demosth. 18, 107, etc., o anche ἱκετηρίαν λαβεῖν, Hdt. 5, 51; 7, 141 (ἱκετηρίας). L'uso degli stessi oggetti simbolici è attestato anche in occasione di determinate *feste pubbliche* ateniesi (come le Pianopsie o le Targelie), nelle quali le fanciulle della città rivolgevano ad Apollo delle suppliche collettive utilizzando l'εἰρεσιώνη, cioè il ramo di ulivo (o di alloro) avvolto in bende di lana, così come aveva fatto lo stesso eroe Teseo nell'atto «mitico» di fondazione del rituale, e tali oggetti venivano usati anche in altri contesti religiosi propiziatorî o di ringraziamento, non pertinenti a questa indagine sulla supplica (Gernet 232–233; sull'εἰρεσιώνη *cf.* Calame, *Thésée* 143. 150–152). In tutti i casi, è evidente l'importanza di questi rami di ulivo e delle bende di lana, ben testimoniati sia nei testi letterarî che nell'iconografia (*cf.* sez. **II.C**), che rappresentano un preciso tratto caratterizzante della condizione di supplice, e funzionano dunque come una sorta di «epiteto figurativo» (o «iconico»).

E. Presa di ostaggio

Un'ultima forma di supplica è testimoniata dalla tradizione letteraria ed anche in contesti storici, e certamente presentava aspetti piuttosto singolari e drammatici. Si tratta della supplica accompagnata da una vera e propria aggressione e minaccia nei confronti del supplicato, con la «presa di ostaggio» di un bambino, figlio del supplicato stesso, e l'occupazione (καθέζεσθαι ἐπὶ τὴν ἑστίαν) del focolare o dell'altare domestico, *cf.* Pötscher 57, 68–70, «eine Art von Geiselnahme» 68. Un episodio di questo genere doveva comparire già nella tradizione rapsodica (epica) minore, e fu ripreso da Eschilo (Csapo 4–45), per diventare anche oggetto di parodia per i tratti esageratamente patetici che aveva assunto in una famosa tragedia euripidea, il *Telefo*, di cui abbiamo solo pochi frammenti. L'episodio, che ha avuto una considerevole fortuna nell'arte figurativa (*cf.* **92. 95. 98–100. 110. 119**), si può ricostruire da testi mitografici, in particolare da Hyg. *fab.* 101; la parodia fattane da Aristofane *Thesm.* 733–755 venne rappresentata anche in immagini (*cf.* **176**). Si tratta della richiesta di Telefo, nella reggia di Agamennone, di essere guarito dalla ferita insanabile infertagli dalla lancia di Achille. Il supplice, su consiglio di Clitennestra, rapisce il piccolo Oreste, e con lui si rifugia presso l'altare, minacciando di ucciderlo se non verrà esaudito. Il corpo del bambino è evidentemente portatore del massimo valore per il supplicato, e non viene solo invocato, come può accadere per l'evocazione di genitori, figli o altre cose care, ma viene sottoposto a un ratto e a un'esplicita minaccia di morte. Questo tipo estremo di supplica aggressiva si configura come un vero e proprio ricatto, e mette in qualche modo il supplice, da una condizione di inferiorità e sottomissione, in grado di esigere uno scambio di valori su un piano di parità. Si tratterebbe di un caso isolato, se non avessimo anche un impressionante riscontro in un contesto storico, in un passo di Tucidide (Thuk. 1, 136–137), dove si narra che Temistocle, intorno all'anno 467 a.C., mentre caduto in disgrazia cercava disperatamente rifugio e protezione, si presentò supplice (ἱκέτης) alla regina moglie di Admeto, re dei Molossi, e ricevette dalla donna il consiglio di inscenare una supplica con «presa di ostaggio», afferrando il loro figlioletto infante, e sedendo così sul focolare domestico. Nel racconto tucidideo il supplicante sottolinea la sua inferiorità e debolezza nei confronti del supplicato, e sembra usare la presa del bambino come un «rinforzo» rituale per essere esaudito. Lo storico nota che questo gesto, il sedere sul focolare tenendo un bambino in braccio era la forma di supplica più solenne, μέγιστον ἱκέτευμα, senza precisare, come farà Plutarco (*cf.* Plut. *Them.* 24, 3–5), se si trattasse di una credenza praticata dai soli Molossi.

Il significato rituale di questo singolare tipo di «supplica con presa di ostaggio» di un infante, ed il legame della storia «mitica» di Telefo e il piccolo Oreste con la «supplica somma» in uso presso i Molossi sono stati messi in evidenza da Gernet (296–297 e n. 39). L'esecuzione rituale di questo gesto estremo è suscettibile di produrre un effetto

emotivo particolarmente forte, e sembra fondata su significati profondi che evocano una semantica elementare della gestualità e un forte investimento di valori su di un individuo in età infantile e in condizioni di completa incapacità di difesa. Importante è anche il ruolo di una figura femminile, per lo più la moglie o la madre del supplicato, che esercita una sua efficacia nel potenziare l'effetto della supplica, o arriva perfino a coadiuvare il supplicante, consigliandogli il ratto dell'infante (Grottanelli 135–138). Ciò può essere illustrato in modo efficace con l'evocazione di un episodio della peripezia di Cipselo di Corinto in Erodoto (5, 92 γ 1–4), dove Cipselo medesimo, infante, in procinto di essere scagliato a terra e ucciso dai Bacchiadi, venne *messo in braccio* da sua madre a uno degli assassini, e «per sorte divina, θείῃ τύχῃ», *sorrise*, provocando in ciascuno dei congiurati la *compassione* (οἶκτος) che li rese incapaci di commettere l'infanticidio. In altri casi, come *extrema ratio*, un (una) supplicante, per salvare la vita a un infante o a una fanciulla vergine, ricorre a una ulteriore supplica messa in atto dal figlio o dalla figlia minacciati di morte, con notevoli effetti patetici, *cf.* Eur. *Iph. A.* 1211–1219; *Hek.* 334–341; *Andr.* 526–534. Si tratta dunque di mettere in gioco una pluralità di elementi di persuasione e di induzione di *pathos*, al fine di indurre il destinatario a «una assistenza o a un'altra forma di prestazione» per mezzo di varie forme di enunciazione, che possono consistere in determinate espressioni verbali, da attitudini posturali ritualizzate, da gesti simbolici efficaci, che siano comunque in grado di «operare come una costrizione di tipo religioso» (Gernet 233).

BIBLIOGRAFIA: Aubriot-Sevin, *Prière* (1992); Beaujon, E., *Le dieu des suppliants. Poésie grecque et loi de l'homme* (1960); Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) 245–254; Bologna, M. P., «Gr. *λίσσομαι* e lat. *litare*», *Stud. Sagg. Ling. (Pisa)* 17 (1977) 139–204; Burian, P., «Supplication and Hero Cult in Sophocles 'Aiax'», *GRBS* 13 (1972) 151–156; Burkert, W., *The Orientalizing Revolution* (1992) 68–72; Cassella, P., *La supplica all'altare nella tragedia greca* (1999); Corlu, A., *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques* (1966) 291–325; Crotty, K., *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey* (1994); Csapo, E. G., «*Hikesia* in the *Telephus* of Aeschylus», *QuadUrb* n.s. 34 (1990) 41–52; Delatte, A., «Le baiser, l'agenouillement et prosternement de l'adoration (προσκύνησις) chez les Grecs», *BullAcBelg* 37 (1951) 423–450; Freyburger, G., «Supplication grecque et supplication romaine», *Latomus* 47 (1988) 501–525; Gernet, *Anthropologie* (1968) 175–260. 229–233; Giordano, M., *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero* (*Quaderni di AION* 3) (1999); Gödde, S., *NPauly* V (1998) 554–555 *s.v.* «Hikesie»; *eadem*, *Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden* (2000); Gould, J., «Hiketeia», *JHS* 93 (1973) 74–103; Grottanelli, C. «Honour, Women and Sanctuary at the Persian Court (Plutarch. *Themist.* 29–31 and *Esther* 6–8)», *DdA* 3ª ser. 6, 2 (1988) 135–138; Jessen, H., *RE* VIII 2 (1913) 1592–1594 *s.v.* «Hikesios, Hikesia»; Karadimitriou, A. K., «Ο ικέτης στην αρχαία Ελλάδα», *Hell* 28 (1975) 29–48; Kopperschmidt, J., «Die Hikesie als dramatische Form», in Jens, W. (ed.), *Die Bauformen der griechischen Tragödie* (1971); Létoublon, F., «Le vocabulaire de la supplication en grec: performatif et dérivation délocutive», *Lingua* 52 (1980) 325–336; Onians, R. B., *The Origins of European Thought* (1951, 1988²) 174–186; Parker, *Miasma* (1983) 146. 152. 181–186; Pedrick, V., «Supplication in the *Iliad* and the *Odyssey*», *TAPhA* 112 (1982) 125–140; Pötscher, W., «Die Strukturen der Hikesie», *WSt* 107–108 (1994–95) 51–75; Schlunk, R., «The Theme of the Suppliant-Exile in the *Iliad*», *AJPh* 97 (1976) 199–209; Servais, J., «Les suppliants dans la 'Loi Sacrée' de Cyrène», *BCH* 84 (1960) 112–147; Sinn, U., «Greek Sanctuaries as Places of Refuge», in Marinatos/Hägg, *Sanctuaries* 88–109; Thornton, A., *Homer's «Iliad»: its Composition and the Motif of Supplication* (1984) 113–142; Whitfield, G. K., *The Restored Relation. The Supplication Theme in the Iliad* (Diss. Columbia 1967).

CATALOGO

1. Supplica verbale

1. Hom. *Il.* 1, 12–43 (supplica e preghiera, quasi indistinguibili, in prevalenza verbali in tutti i tre casi; **a.** *scambio* di riscatto e sanzione divina; Crise, sacerdote – Greci, Agamennone. **b.** sacerdote – dio. **c.** sacerdote – dio). – Il sacerdote Crise produce una supplica-preghiera, in prevalenza verbale, articolata in due tempi: **a.** Supplica tutti gli Achei (15: λίσσετο) di accogliere un ricco riscatto e liberare la figlia, prigioniera di guerra, e inoltre esprime loro l'augurio di conquistare la città di Troia e di tornare salvi a casa, avendo fatto cosa gradita anche al dio Apollo. I Greci sono propensi a rispettare (αἰδεῖσθαι) la sacralità della richiesta, ma la supplica viene rifiutata da Agamennone con violenza. **b.** Prega (i verbi impiegati sono ἀράομαι [35] ed εὔχομαι [43], mentre la formula d'inizio è κλῦθί μευ [37], come in altri contesti di supplica) il dio Apollo di compiere il suo desiderio, κρήηνον ἐέλδωρ (41), adirandosi e facendo pagare caro il rifiuto con le sue frecce; il dio si adira ed esaudisce la richiesta. **c.** Un terzo momento vede invece la supplica di Crise accolta dai Greci, che restituiscono la figlia. Il sacerdote, levando le mani (μεγάλ' εὔχετο χεῖρας ἀνασχών, 450) prega con le medesime formule Apollo di cessare la pestilenza, e viene subito esaudito.

Per l'iconografia *cf.* **40**: Crise in *ginocchio* davanti ad Agamennone seduto sul trono, ne tocca il ginocchio e protende la mano sin.

2. Hom. *Il.* 1, 351 (invocazione verbale, gesticolazione con le mani). – Achille invoca la madre Thetis, protendendo le mani verso il mare: πολλὰ ...ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς.

3. Hom. *Od.* 5, 444–453 (uomo – dio fluviale, supplica esaudita). – Odisseo, in pericolo di annegare, mentre nuota prega il dio del fiume di Scheria (anonimo), dichiarando che l'uomo che giunga (ἵκηται) errabondo è degno di rispetto (αἰδοῖος) da parte degli dèi immortali. Date le circostanze, la supplica è solo verbale, ma dice di giungere alla sua corrente e alle sue *ginocchia*, e chiede pietà, proclamandosi solennemente supplice (450, ἱκέτης δέ τοι εὔχομαι εἶναι).

4. Hom. *Od.* 6, 141–197. 206–210 (uomo – fanciulla, supplica esaudita). – Odisseo, dopo aver esitato all'ipotesi di afferrare Nausicaa per le *ginocchia*, opta per una supplica *verbale* a distanza, per non spaventarla. Il verbo usato è λίσσεσθαι, mentre nell'allocuzione diretta usa il verbo γουνοῦμαι. Oggetto della supplica è ricevere vesti per coprirsi e indicazioni per raggiungere la città (178–178), e la formula è quasi identica a quella usata per il dio del fiume (tranne che per la flessione al femminile): «Abbi pietà, signora». N. accoglie la supplica e concede a Od. «ciò che è giusto (ἐπέοικε) che ottenga un supplice infelice (ἱκέτης ταλαπείριος)» (193), poi ribadisce alle ancelle (206–208) che è un piccolo dono, ma gradito (δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε, 208) accogliere gli infelici erranti, perché «vengono da Zeus».

5. Hom. *Il.* 22, 338–343 (supplica solo *verbale*; contesto di guerra; non accolta; minaccia della punizione divina; non esaudita). – Ettore, colpito a morte, caduto a terra e non più in condizione di muoversi, supplica Achille per la sua anima (ψυχή), per le sue *ginocchia* e per i suoi genitori di non lasciare che il suo corpo sia divorato dai cani, ma di consegnarlo ai suoi familiari e ai Troiani, in cambio di un ricco compenso. Achille, infuriato, gli risponde «Non supplicarmi, cane, né per le *ginocchia* né per i genitori» (μή με, κύον, γούνων γουνάζεο μηδέ τοκήων), e gli dice che si trattiene a stento dal divorare lui stesso la sua carne cruda. Ettore muore minacciandolo (358–360): il suo abbandono ai cani lo farà diventare (in quanto supplice) causa dell'ira divina nei confronti dello stesso Achille, nel giorno ormai prossimo della sua morte.

6. Hom. *Il.* 10, 377–381 (tentativo di supplica per la vita, contesto di guerra, non esaudita). – Diomede e Odisseo catturano Dolone, che piangendo chiede di essere preso vivo; non c'è la terminologia della supplica, ma appare implicita. I due lo interrogano, fingendo di volerlo risparmiare, poi Odisseo lo uccide tagliandogli la testa, prima che riesca a toccargli con la mano il *mento* per supplicarlo (λίσσεσθαι).

7. Hdt. 1, 24 (non esaudita). – Arione supplica invano i pirati di Corinto di aver salva la vita (1, 24, 2: λίσσεσθαι), offrendo in cambio tutte le sue ricchezze.

2. Ginocchio e/o mento

8. Hom. *Il.* 1, 495–530 (Thetis, dea – Zeus, dio; supplica esaudita). – Thetis invoca Zeus di concedere ad Achille l'onore che gli è dovuto. Si prostra (500–501, καθέζετο) davanti a lui, gli stringe le *ginocchia* con la mano sin., mentre con la d. gli prende il *mento* (501: ὑπ' ἀνθερεῶνος ἑλοῦσα), supplicandolo verbalmente (502, λισσομένη); evoca i favori che gli ha fatto in precedenza, proponendo una sorta di scambio. La supplica si svolge in due tempi: **a.** dapprima il supplicato (Zeus) rimane in un silenzio che sembra preludere a un rifiuto, poi **b.** dopo che la supplicante (Thetis), rimanendo abbracciata alle *ginocchia* (512–513), insiste, dichiarando che in caso di rifiuto si sentirà «la più disprezzata tra tutti gli dèi», 515–516), Zeus, sia pure a malincuore, acconsente con un gesto del capo di cui viene sottolineato il forte significato di vincolo simbolico.

9. Hom. *Il.* 24, 465–467. 477–479. 503–506. 511–512. 691 (Priamo – Achille; supplica esaudita). – Hermes consiglia a Priamo di gettarsi ad afferrare le *ginocchia* di Achille e supplicarlo (467, λίσσεο) nel nome dei genitori e del figlio. Priamo (477) abbraccia le *ginocchia*, afferra le mani che hanno ucciso Ettore, le bacia, e supplica in nome del padre, della madre e del figlio di Achille, ricordandogli di avere rispetto per gli dèi e chiedendogli compassione (503, αἰδεῖο θεούς, ...ἐλέησον), ricordando il proprio padre Peleo. Tale ricordo suscita in A. desiderio di pianto; fa alzare il vecchio prostrato alle sue *ginocchia*, e piangono insieme (511–512).

Per l'iconografia *cf.* **35** e **36**, dove P. sfiora il mento di Achille; **41**, in cui Priamo in ginocchio abbraccia le ginocchia di Achille seduto; **139** mostra Priamo seduto con ramo di supplice.

10. Hom. *Od.* 7, 53–54. 142–169. 181 (Odisseo – Arete, Alcinoo, nobili Feaci; supplica accolta, il supplice è equiparato all'ospite, ξένος; convocata la nozione di αἰδώς e di garanzia da parte di Zeus). – Su consiglio di Nausicaa e di Atena in veste di fanciulla (*cf.* 6, 310–311; 7, 53–55. 75) Odisseo, protetto da una nebbia divina, appare improvvisamente nella sala del banchetto dei Feaci, afferra le *ginocchia* della regina Arete e la supplica verbalmente, augurandole in cambio ogni fortuna, di aiutarlo a tornare in patria. Poi si siede sul *focolare*, nella cenere, presso al fuoco (7, 53–54). Un anziano dice che non si deve lasciare un ospite nella cenere, ma bisogna accoglierlo e offrirgli il vino per libare insieme «a Zeus che accompagna i supplici degni di rispetto» (7, 165 = 181: ἱκέτῃσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ).

11. Hom. *Il.* 6, 37–65 (Menelao – Adrasto, contesto di guerra; non esaudita). – Menelao cattura il troiano Adrasto, che lo afferra per le *ginocchia*, supplicando di essere preso vivo e promettendo un ricco riscatto. La scena si svolge in due tempi: **a.** in un primo momento convince (ἔπειθε) M. a salvargli la vita, ma poi: **b.** interviene Agamennone, che ricorda a M. l'onta ricevuta dai Troiani. M. respinge il contatto con il supplice allontanandolo fisicamente da sé, e consente che lo stesso Agamennone lo uccida.

12. Hom. *Il.* 20, 463–472 (Achille – Troo, contesto di guerra; non esaudita). – Achille uccide senza complimenti Troo figlio di Alastore, che gli era caduto davanti alle *ginocchia* e le aveva abbracciate con le mani per supplicarlo (ἑίμενος λίσσεσθαι), senza dargli il tempo di dire una parola.

13. Hom. *Il.* 21, 64–119 (Achille – Licaone, contesto di guerra; non esaudita). – Achille cattura Licaone mentre fugge. Questi riesce ad afferrargli le *ginocchia*, curvo a terra, mentre con l'altra mano trattiene la lancia che sta per trafiggerlo, e chiede rispetto e pietà, dichiarandosi supplice (74–75). A., che già aveva accettato il riscatto per la sua vita in un'altra occasione, rifiuta di risparmiarlo e mentre L. si accascia e lascia andare la lan-

cia, tendendo entrambe le mani in un'ultimo gesto di invocazione, lo uccide con la spada.

14. *Ilioupersis*, Prokl., Bernabé, *PEG* p. 89 (tempio, spazio sacro, statua di un dio, asilo). – Cassandra si rifugia nel tempio di Atena a Troia, *abbraccia la statua* lignea (*xòanon*) della dea, il Palladio, ma ne viene strappata a forza da Aiace Oileo.

È una delle scene più rappresentate nell'iconografia, *cf.* **53. 54. 56. 57. 59. 60–64. 67–71. 74. 75. 84. 85.**

In seguito a tale sacrilegio Aiace viene minacciato di lapidazione dagli Achei, è costretto a sua volta a cercare asilo presso l'*altare* di Atena, e così riesce a salvarsi.

3. V sec. a.C.: ginocchia, rami, bende, oggetti o spazi sacri

15. (= III 6 e Asilia **9**) Aischyl. *Suppl. passim* (Danao, Danaidi – re Pelasgo; supplica esaudita). – Danao fugge dall'Egitto ad Argo con le 50 figlie; sono inseguiti e perseguitati dai figli di Egitto che vogliono sposare le loro cugine contro la loro volontà. Si presentano al re di Argo, Pelasgo, e al popolo, e si vanno a sedere sull'altura della città, luogo sacro (189) dove vi sono gli altari degli dèi, portando i *rami di olivo cinti di bende di lana*: 21–23: «stringendo nelle mani questi rami di supplici ornati di lana»; *cf.* 191–192, λευκοστεφεῖς ἱκτηρίαι), offerte a Zeus Aidòios. – La supplica è descritta in modo molto articolato, trattandosi di una tragedia dedicata proprio a questo tema. Si invocano numerosi attributi specifici di Zeus pertinenti alla sua funzione di protettore degli ospiti e dei supplici: 1 Ἀφίκτωρ; 27 Σωτήρ; 192 Αἰδοῖος; 445 Κτήσιος; 478–479 Ἱκτήρ; 616 Ἱκέσιος; 671–672 Ξένιος; e compare anche, v. 360, uno Zeus delle Sorti, Κλάριος, insieme con una Θέμις ἱκεσία. – 154–161, le Danaidi minacciano il suicidio se gli dèi Olimpî non esaudiranno le loro preghiere, e affermano che avrà prosperità chi rispetta i supplici. Il re di Argo rimane in dubbio, indeciso tra la paura delle conseguenze dannose di uno scontro con gli Egizi e le sanzioni che seguiranno il sacrilegio (375–376, ἄγος; 472–473, μίασμα) che verrà commesso se si deciderà di respingere le supplici, tanto che sottopone la decisione al voto del popolo argivo. Si parla di «tradire», e le supplici minacciano nuovamente di impiccarsi, per aumentare la contaminazione del sacrilegio. Danao viene esortato a deporre sull'altare di tutti gli dèi argivi i rami bendati di lana (481–483).

16. Aischyl. *Choeph.* 896–898 (madre – figlio; supplica non esaudita; minaccia di punizioni). – Clitennestra si scopre il *seno* e lo mostra a Oreste, implorandolo di non ucciderla; il lessico della supplica (λίσσομαι, ἱκετεύω, γουνόομαι, προσπίτνω) è assente, così come la presa delle *ginocchia* o del *mento*, ma il contesto è abbastanza chiaro; minaccia il figlio, se sarà uccisa, di persecuzione da parte delle Erinni.

Nell'iconografia, si nota la figura di Clitennestra seduta sull'*altare*, che protende la d. e mostra il seno (**111**).

17. (*Cf.* II 5 Immagini di culto **403**) Aischyl. *Eum.* 40–45. 90–92. 232–234 (Oreste – divinità, Apollo, Atena; supplica esaudita). – Oreste, provvisto di un ramo di ulivo cinto di bende di lana, siede in atteggiamento rituale di supplice presso l'*omphalòs* nel tempio di Apollo a Delfi, e chiede la protezione divina; Apollo chiede a Hermes di proteggerlo e accompagnarlo, 90–92, e dichiara alla corifea delle Erinni di voler proteggere il supplice, perché il tradimento nei suoi confronti è causa di una terribile ira (μῆνις) per uomini e dèi. – In seguito, Or. si presenta ad Atene, nel tempio di Pallade sull'Acropoli, ed abbraccia la statua della dea Atena, mantenendo il contatto (φυλάσσων 243).

Nell'iconografia, supplica Oreste – Apollo presso l'omphalòs, nel tempio di Delfi: **76–79. 86**; Oreste è inginocchiato su un altare, presso di lui sta Apollo: **91. 93**; Oreste abbraccia la statua di Atena: **83**; accolte.

18. Soph. *Aias* 1171–1184 (Teucro, figlio e moglie di Aiace – Agamennone, Achei; ciocche di capelli, minaccia di morire). – Teucro dice al figlio di Aiace Telamonio di toccare il cadavere del padre, prostrandosi su di esso in atteggiamento di supplice (1172 ἱκέτης), tenendo in mano ciocche di capelli propri, della madre e dello stesso Teucro (1175, ἱκτήριον θησαυρόν), per chiedere che il cadavere non venga lasciato insepolto; *minaccia* di lottare fino a farsi uccidere, e a far uccidere la moglie e il figlio accanto al corpo di Aiace.

19. Soph. *Oid. t.* 1–3. 19–29. 32. 41. 58. 185. 760 (giovani e cittadini tebani – Edipo). – **a.** La tragedia si apre con una scena di supplica: giovani di Tebe siedono sui gradini della reggia di Edipo, incoronati di rami di ulivo e in atteggiamento di supplici (3: ἱκτηρίοις κλάδοισιν ἐξεστεμμένοι). **b.** Altri sacerdoti e cittadini si recano supplici ai santuari di Atena e Apollo, cinti di *bende* di lana (19–29); il sacerdote afferma che lui e i fanciulli simbolicamente *siedono* presso il focolare di Edipo (32: ἑζόμεσθ' ἐφέστιοι) supplicandolo (41: ἱκετεύομεν...πρόστροποι). Il re Edipo viene mosso a compassione (58). Anche le donne anziane di Tebe supplicano piangendo gli dèi presso gli altari: 185, ἱκτῆρες ἐπιστενάχουσιν. **c.** 760: il servo supplica Giocasta, toccandole la mano, di mandarlo via da Tebe.

20. Soph. *Phil.* 468–470. 929–935. 962 (Filottete – Neottolemo; evocazione del padre, della madre e di quanto è più caro al supplicato; maledizione in caso di mancato esaudimento). – **a.** Filottete supplica Neottolemo, chiamandolo «figlio», per le cose che più ama, di non abbandonarlo, e dice di gettarsi alle sue *ginocchia* (484 προσπίτνω σε γόνασι), nel nome di Zeus Hikèsios: 484–486, ricordando l'ignobile vergogna che colpisce chi agisce male verso il supplicante, 476. **b.** Poi, quando si rende conto di essere stato ingannato, lo biasima per non provare vergogna, e lo supplica di nuovo per gli dèi dei suoi padri, 929–935, augurandogli di morire in malo modo, se non ascolterà le suppliche, 962. **c.** Poi, supplica i marinai di Neottolemo di non andarsene, «nel nome di Zeus delle Maledizioni, 1181–1182: Μή, πρὸς ἀραίου Διός, ἔλ-/θῃς, ἱκετεύω.

21. (= III 6 e Asilia **66**) Soph. *Oid. K.* 44 (Edipo – Eumenidi – Ateniesi, Teseo; Antigone – Ateniesi). – **a.** Edipo, cieco e senza difesa, si presenta in uno spazio sacro, il bosco delle Eumenidi a Colono, e supplica gli Ateniesi di essere accolto e protetto, chiede la loro garanzia, offrendo in cambio di diventare il genio protettore della città, 44. 284–284; viene consigliato di compiere come supplice un rito di purificazione e di accoglienza, per placare le Eumenidi, con acqua lustrale, libagioni, bioccoli di *lana* e ventisette *ramoscelli* di ulivo, 466–492. 486. Teseo gli offre protezione, accogliendolo al suo focolare, 633–635, in cambio dei benefici che il supplice che viene nel nome degli dèi (634, ἱκέτης δαιμόνων) porterà ad Atene. **b.** Antigone supplica i vecchi di Colono di avere pietà, 241–250, scongiurandoli di accogliere il vecchio padre cieco (243. 244. 250, ἄντομαι).

22. (= III 6 e Asilia **56**) Eur. *Heraclid. passim* (Iolao, Alcmena, figli e figli di Eracle – re Demofonte; supplica esaudita). – Iolao giunge a Maratona, presso il tempio e l'altare di Zeus Agoràios, con Alcmena e con i figli e le figlie di Eracle, e siede supplice presso l'altare, con i figli maschi, mentre Alcmena si rifugia con le femmine nel *tempio* (31–34. 39–44), per vergogna, essendo sconveniente che delle vergini si prostrino presso l'altare (ἐπιβωμιοστατεῖ, 44), in vista della folla. L'araldo tenta di allontanare a forza i bambini dall'altare, e getta a terra in ginocchio il vecchio (128–129). Iolao supplica uno dei figli di Teseo, Demofonte, e il coro di vecchi Ateniesi ribadisce la sacralità del supplice, dichiarando atto ἄθεον il respingere le sue richieste (101–104. 107–108). Si impedisce all'araldo di *toccare* i supplici e di allontanarli dall'altare. Demofonte accoglie la supplica a costo di una guerra con Argo, ma gli oracoli gli impongono, se vuole vincere, di immolare una vergine a Persefone. Per cui si rifiuta di sacrificare una fanciulla della città; Iolao sembra rassegnato alla fine, ma inaspettatamente si offre Macaria, una delle Eraclidi, e tutto arriva a buon fine. Si definisce «tradimento» e vergogna (ὄνειδος, προδίδωμι, 463) l'abbandono di un ospite che si presenta come supplice.

Per l'iconografia *cf.* **87. 114.**

23. Eur. *Andr.* 42–44. 115–117. 253–260. 309–318. 411–412. 425–432. 526–539 (Andromaca – Ermione, Menelao; ricerca di asilo presso l'altare, interruzione del contatto). – **a.** (= II 5 Immagini di culto **406**) La prima metà del dramma è strutturata su una richiesta di asilo compiuta da Andromaca presso il tempio di Thetis (42–44), per fuggire il pericolo di essere uccisa da Ermione e Menelao; si presenta come supplice, e resta abbracciata alla statua della dea: πρὸς τόδ' ἄγαλμα θεᾶς ἱκέτις περὶ χεῖρε βαλοῦσα (115), seduta nello spazio sacro (117). Ermione cerca di convincerla a lasciare il sacro suolo e l'altare della dea, minacciandola anche di appiccare il fuoco, ma Andr. non si muove, e risponde che la dea avrebbe punito duramente chi avesse versato sangue sul suo altare (260). – Menelao, con un odioso ricatto, costringe Andr. a lasciare l'altare, presentandosi con il suo figlioletto in tenera età, e obbligandola a scegliere tra la morte del bambino o la propria (309–318). Andr. cede (411–412) e lascia l'altare. Men. la fa catturare, dichiarando di non garantire per la vita del bambino, che verrà messo comunque a morte, se Ermione lo vorrà (425–432). – **b.** Una scena molto patetica vede il bambino stesso (non infante) che su esortazione di sua madre Andr. (529–530: λίσσου γούνασί δεσπότου – χρίμπτων) supplica Men., gettandosi ai suoi piedi, di aver salva la vita, ma ne ottiene un secco rifiuto (537–538). – **c.** In seguito, dopo l'intervento di Peleo, è la stessa Ermione che ha bisogno di supplicare per la propria salvezza gli dèi (859–860) e infine Oreste, gettandosi alle sue *ginocchia* e augurandosi che le sue braccia «non siano inferiori alle bende» dei supplici, 891–895.

24. (= III 6 e Asilia **58**) Eur. *Suppl. passim* (madri argive – Etra, Teseo; supplica accolta, dopo un rifiuto iniziale). – Adrasto e le vecchie madri dei Sette eroi caduti sotto le mura di Tebe si presentano ad Atene, supplicando un intervento da parte della città per riavere i cadaveri dei loro figli. La supplica avviene in tempi successivi. **a.** Dapprima supplicano Etra, madre del re Teseo, gettandosi alle sue *ginocchia* con i rami di ulivo cinti di bende di lana (10. 42–44); i gesti ulteriori di pianto e i graffi al volto (49–51. 76–77) sembrano pertinenti al lutto (*cf.* 96, le teste rasate e i pepli funebri) piuttosto che alla supplica, ma certo contribuiscono a rinforzare l'effetto di compassione. Etra si sente «legata» da un vincolo sacro (32–36; *cf.* 102–103, «circondata in un cerchio di rami sacri») al cospetto di Demetra e Kore, venera le sacre bende, si commuove, e manda a chiamare Teseo per convincerlo ad aiutare le madri. – **b.** Teseo arriva, e Adrasto si dichiara suo ἱκέτης (v. 114) e lo supplica a nome di tutto il popolo di Argo di aiutarli a dar sepoltura ai loro morti. Teseo in un primo tempo rifiuta, e lo rimprovera, benché egli si prostri a terra abbracciandogli le *ginocchia* con la mano (164–166), vincendo la vergogna. Adrasto già pensa di rinunciare, e dice alle vecchie di «abbandonare le verdi fronde intrecciate di corone» e andarsene, non senza aver chiamato a testimoni tutti gli dèi, Demetra e la luce del Sole del fatto che le suppliche (λιταί) al cospetto degli dèi non sono servite a nulla. Le vecchie allora ripetono le suppliche a Teseo, lasciando il suolo sacro di Persefone, «per il tuo mento, mi pongo di fronte a te, stringendo il tuo ginocchio e la tua mano e chiedendo pietà»... «ti supplico, guarda le mie lacrime...cado alle tue *ginocchia*» (265–285). Teseo non si convince, finché non interviene sua madre Etra, che gli fa cambiare idea adducendo soprattutto ragioni di onore e di gloria, che consigliano il re di

difendere chi víola le leggi di tutta la Grecia (309–311). Allora decide di accogliere la supplica, chiedendo alle vecchie di «togliere a sua madre le sacre bende» (359–361) per poterla ricondurre a casa per mano.

25. Eur. *Hec.* 96–97. 144–149. 244–246. 272–278. 286–287. 336–345 (Ecuba – Odisseo, Achei; supplica con richiesta di scambio, suppliche inutili e non accolte, suppliche rifiutate; *ginocchia*, *mento*, mano d., templi degli dèi, altari). – **a.** Ecuba, turbata da un sogno premonitore, supplica gli dèi (ἱκετεύω 97, λιταί 148) di stornare il pericolo di morte da sua figlia Polissena. In seguito, il coro la esorta ad andare nei templi, di raggiungere gli altari, e di gettarsi anche alle *ginocchia* di Agamennone (ἵζ' ἱκέτις γονάτων, 145). **b.** Poi ricorda a Odisseo un episodio in cui aveva accolto la sua supplica di aver salva la vita (eseguita toccando le sue *ginocchia*, 244, la sua mano e il suo mento, 273–274), e chiede in cambio di accogliere la propria, di salvare Polissena; chiede pietà e rispetto 286–287, invocando il suo «caro mento», 286. La supplica non viene accolta, e la mancata reciprocità provoca l'accusa in ingratitudine (254: ἀχάριστον...σπέρμα). **c.** Allora Ec., disperata, esorta la stessa fanciulla a pregare con voce dolce come il canto dell'usignolo, a gettarsi alle *ginocchia* di Od., implorandolo in nome di suo figlio di avere pietà (ἐποικτῖραι, 336–341). – La vergine Polissena, dopo aver osservato con tragica ironia che Od. cerca goffamente di nascondere la mano d. ed il *mento* sotto la veste (342–344), per non lasciarseli toccare, rifiuta orgogliosamente di eseguire il rituale della supplica, e gli dice con disprezzo: «Hai sfuggito il mio Zeus Hikèsios», πέφευγας τὸν ἐμὸν Ἱκέσιον Δία, 345, dichiarandosi piuttosto disposta a morire.

26. (= III 6 e Asilia **2**) Eur. *Ion.* 1253–1260. 1306. 1401–1403. 1410 (Creusa – Ione; ricerca di asilo presso all'altare, interruzione del contatto). – Creusa, scoperta nel suo tentativo di avvelenare Ione, cerca scampo come supplice presso l'*altare* del tempio di Apollo a Delfi, esortata dal coro, 1256: ἱκέτιν οὐ θέμις φονεύειν. Ione le ordina di lasciare l'altare del dio (1306), ma Creusa lo sfida a sgozzarla nel tempio, e a subirne le conseguenze. A questo punto, vi è una critica da parte di Ione, che interessa l'intero istituto della supplica in luogo sacro e del diritto di asilo: 1312–1319: δεινόν γε, θνητοῖς τοὺς νόμους ὡς οὐ καλῶς / ἔθηκεν ὁ θεὸς οὐδ' ἀπὸ γνώμης σοφῆς· / τοὺς μὲν γὰρ ἀδίκους *βωμὸν οὐχ ἵζειν ἐχρῆν*, / ἀλλ' ἐξελαύνειν· οὐδὲ γὰρ ψαύειν καλὸν / θεῶν πονηρὰν χεῖρα· τοῖσι δ' ἐνδίκοις – / *ἱερὰ καθίζειν*, ὅστις ἠδικεῖτ', ἐχρῆν· / καὶ μὴ 'πὶ ταὐτὸ τοῦτ' ἰόντ' ἔχειν ἴσον / τόν τ' ἐσθλὸν ὄντα τόν τε μὴ θεῶν πάρα. Dopo il riconoscimento del figlio, Creusa lascia spontaneamente l'altare, interrompendo il contatto con esso, e Ione ordina che sia immediatamente catturata e legata, fino a che non riconosce sua madre e si riconcilia con lei (1401–1403. 1410).

Cf. **88. 145.**

27. Eur. *Iph. A.* 1211–1221 (Ifigenia – Agamennone; non accolta). – Ifigenia supplica in lacrime Agamennone di non farla sacrificare gettandosi a stringergli le *ginocchia* (1215–1217), chiama il fratello Oreste, infante, a piangere e supplicare con lei (1241–1243), mentre la madre Clitennestra «supplica in silenzio» (1245–1248), e i due, la vergine e l'infante, toccano il mento del supplicato (1247). (*Cf.* 1156–1157, Agamennone supplica come *hikètes* Tindaro di concedergli Clitennestra come sposa.)

28. Hdt. 7, 141 (Ateniesi – Apollo, oracolo; minaccia di suicidio, supplica con *rami*). – Gli Ateniesi si presentano all'oracolo come supplici, e avuto un responso, minacciano di rimanere sul posto, con i *rami* dei supplici, fino alla morte, se non otterranno un vaticinio più favorevole, per l'αἰδὼς dovuto ai rami. Il secondo responso, per quanto ambiguo, è ritenuto più favorevole.

4. Presa in ostaggio di infante

29. Tragedie perdute, Hyg. *fab.* 101, 2 (presa di ostaggio di un infante, aiuto da parte della moglie del supplicato, supplica accolta). – Telefo, coadiuvato da Clitennestra, prende d'improvviso in braccio il piccolo Oreste, si siede presso l'*altare* e minaccia di ucciderlo se la supplica (di essere guarito da Achille e dalla sua lancia) non sarà accolta da Agamennone. *Cf.* **92. 95. 98–100. 109. 119.**

30. Thuk. 1, 136, 2–137, 2 (*cf.* Plut. *Them.* 24, 3–5) (presa di ostaggio di un infante, aiuto da parte della moglie del supplicato). – Temistocle, in pericolo di morte cerca rifugio presso Admeto, re dei Molossi, che gli era ostile, e su consiglio della moglie di lui prende in ostaggio il loro figlioletto infante, e tenendolo in braccio siede sul *focolare*. Tale forma di supplica è definita la più solenne, μέγιστον...ἱκέτευμα.

EZIO PELLIZER

II. Le immagini

Premessa. Si presentano qui le principali testimonianze figurate relative al periodo tra VII e IV sec. a.C., quando il rituale della *hikesia* o *hiketeia* è attestato dalle testimonianze letterarie ed epigrafiche come pratica in vigore almeno fino al V a.C., mentre per il secolo seguente resta problematico il valore da attribuire alla testimonianza della legge sacra di Cirene, che conserva citazioni di un testo più antico. Comunque sia, bisogna tener presente anche che nella maggior parte dei casi il rapporto esistente tra la realtà fattuale e le immagini non è diretto e immediato. Le raffigurazioni disponibili sono principalmente immagini vascolari che illustrano vicende mitiche e che hanno spesso una loro vitalità indipendente dalla realtà religiosa e sociale a loro contemporanea, collegate piuttosto ad una tradizione iconografica connessa con i singoli temi che tende a consolidarsi in espressioni formulari, suscettibili peraltro di trasformazioni col mutare del tempo e dei luoghi e della funzione dell'oggetto da decorare. Se le raffigurazioni sono difficilmente leggibili tout-court come rispecchiamento oggettivo della realtà coeva, queste immagini, peraltro, per rispondere alla loro primaria funzione comunicativa ed essere largamente comprensibili devono fare riferimento a un immaginario contemporaneo ampiamente condiviso, e per questa via, quindi, qualcosa possono dirci sulla realtà religiosa della supplica. Nel caso specifico delle rappresentazioni della *hikesia* l'immaginario degli artisti e degli artigiani di V e IV sec. a.C., in Grecia e in Magna Grecia, era anche largamente influenzato dalla presenza viva del teatro tragico, in cui la scena della supplica, e principalmente quella presso l'altare, presenza costante dello spazio del teatro, giocava frequentemente un ruolo rilevante; ma le raffigurazioni dei ceramisti non possono e non debbono essere intese come mere trasposizioni in immagini di rappresentazioni teatrali, con la eccezione delle raffigurazioni dei vasi fliacici (v. sez. **E**).

Non ho qui considerato che eccezionalmente la documentazione figurata di produzione etrusca (**39. 89**; v. anche *ThesCRA* III 6 b Preghiera, etr., sez. V.A), perché la mancanza di testimonianze letterarie relative alla pratica della *hikesia* nella religione etrusca induce a ritenere che le immagini etrusche di supplici siano essenzialmente prestiti iconografici dall'*imagerie* greca; ho indicato nel commento, senza includerlo nel catalogo, solo qualche esempio delle raffigurazioni di *hikesia* in età ellenistica e romana, trattandosi di mere persistenze iconografiche.

A. La supplica diretta

1. **Il/la supplice tocca il mento del supplicato, senza inginocchiarsi**
2. **Il/la supplice si inginocchia e tocca le ginocchia del supplicato**
3. **Il/la supplice si inginocchia davanti al supplicato e protende le braccia**

Il gesto di toccare il mento per stabilire un contatto con la testa del supplicato, è attestato prevalentemente nelle raffigurazioni di età arcaica, tra i ceramisti attici e tra i toreuti peloponnesiaci, ma, in ambiente attico, non è dimenticato in età classica (**34**). Nelle immagini il destinatario della *hikesia*, attivata da un supplice stante mediante questo atto, può essere sia un dio (**32. 33. 35**) che un eroe (**35–37**), e il contesto in cui la richiesta ha luogo non è necessariamente quello violento della lotta corpo a corpo (**31–33. 35**), in cui chi supplica chiede gli sia risparmiata la vita, come mostrano, ad es., le raffigurazioni dell'incontro tra Priamo e Achille per il riscatto del corpo di Ettore (**36. 37**); queste immagini riflettono una situazione diversa da quella descritta nel racconto omerico. La *hikesia* così compiuta non assicura necessariamente un accoglimento della richiesta: solo **34. 36. 37** raffigurano situazioni che evolvono in senso positivo per il supplice. Il gesto in questione non è esclusivo della supplica diretta, né è legato all'atteggiamento stante del supplice, giacché nel VI a.C. lo ritroviamo nelle raffigurazioni vascolari dell'uccisione di Priamo seduto sull'ara (**101. 104**). La *hikesia* realizzata inginocchiandosi e toccando le ginocchia del supplicato, sia esso un dio (**38**) o un eroe (**39–42**), figura nella *imagerie* degli artigiani del periodo arcaico (**38**), ma è meglio documentata in età classica, anche nella produzione vascolare etrusca (**39**) e magnogreca (**40. 41**). **39** mostra un'enfatizzazione dell'atto, dal momento che Priamo non si limita a toccare le ginocchia di Achille, ma le bacia, con un'azione che è forse un riflesso distorto del gesto omerico estremo di baciare la mano che ha ucciso Ettore. Anche l'atto di inginocchiarsi e di toccare le ginocchia non garantisce l'esito positivo della supplica, come mostra l'inutilità della *hikesia* della madre di Memnone (**38**). Due testimonianze (**38. 40**), che si pongono l'una in età arcaica, l'altra in età tardoclassica, mostrano come il/la supplice in ginocchio, possa, stringendo con una mano le ginocchia del supplicato, compiere anche un gesto di preghiera, protendendo o alzando l'altro braccio. E il gesto delle braccia protese caratterizza la supplica in ginocchio **A.3**, sia in raffigurazioni vascolari magnogreche, sia in una serie di rilievi votivi attici, databili, come i vasi apuli e campani, nell'ambito del IV sec. a.C.; la presenza dei rami, attributi dello *hiketes*, in **43** comprova che ci troviamo di fronte un atto di *hikesia*; la documentazione mostra che destinatari di questa supplica sono sia divinità, in rilievi votivi pertinenti al IV sec. provenienti principalmente dall'Attica, che personaggi mitici non di *status* divino, rappresentati nelle raffigurazioni vascolari **43–46**, dalle quali appare chiaro come anche questa supplica possa rimanere inascoltata. Vedi anche **89** per il nesso tra la supplica diretta col supplice in ginocchio (**A.3**) e la *hikesia* col supplice inginocchiato sull'altare (**B.5**); van Straten 183 ha evidenziato il nesso tra la supplica in ginocchio con le braccia protese (**A.3**) e l'atto del supplice inginocchiato che abbraccia la statua di culto o l'*omphalos* (**B.2**, **B.2.a**).

Alcuni esempi di persistenze iconografiche: lo schema della supplica diretta **A.3**, con il supplice prosternato con entrambe le braccia protese, è conservato in età flavia per la raffigurazione di Priamo davanti ad Achille, nel fregio in stucco del Sacello Iliaco della Casa del Criptoportico a Pompei I 6, 2–4, *cf.* Mielsch, *Stuckreliefs* 156 K 75; *LIMC* I Achilleus **675**. Priamo supplice in ginocchio che bacia la mano che ha ucciso Ettore, così come è narrato da Omero (**9**), è raffigurato in età augustea nel vaso in argento da Hoby (*cf.* Strong, D. E., *Greek and Roman Silver Plate* [1966] 185–188; *LIMC* I Achilleus **687***), ma anche su una lucerna del III sec. d.C. dall'Agorà di Atene, per cui v. Thompson, H. A., *Hesperia* 18 (1949) 225 tav. 46, 1; Perlzweig, J., *Lamps of the Roman Period, Agora* VII (1961) 109–110 n° 637 tav. 105; *LIMC* I Achilleus **710***.

B. La supplica attuata attraverso il contatto con la statua di culto, l'altare, l'*omphalos*

1. Il/la supplice stante abbraccia la statua di culto

Nel V sec. a.C. i ceramisti attici, e nel secolo seguente quelli apuli, rappresentano nelle raffigurazioni di Cassandra, Elena e la moglie di Licurgo la concitazione della supplice in fuga che giunge a toccare la statua di culto per porsi sotto la sua protezione (**II.A**); in queste immagini nel contatto con il simulacro non sembra venga privilegiata una parte della statua. Il gesto di preghiera col braccio proteso o levato si accompagna a quello di stringere la statua della divinità in un abbraccio in due raffigurazioni vascolari apule dell'avanzato IV sec. a.C. (**55. 58**). Non è rappresentato alcun elemento rituale che distingua la *hikesia* di Cassandra e della moglie di Licurgo, violata dagli aggressori, da quella di Elena, che le assicura la salvezza. Va osservato che in **56. 57**, entrambi di produzione apula, una stessa statua è oggetto della supplica simultanea di Cassandra e di Elena; in **55** la protezione accordata da Afrodite ad Elena è manifestata con il movimento della testa della statua di culto in direzione della supplice.

2. Il/la supplice inginocchiato/a abbraccia la statua di culto

a. Oreste inginocchiato abbraccia l'*omphalos*

Nel VI sec. a.C. i toreuti peloponnesiaci, nel V e nel IV a.C. i ceramisti attici e magnogreci hanno rappresentato la *hikesia* in cui il/la supplice è inginocchiato e abbraccia la statua di culto principalmente per raffigurare la violenza di Aiace su Cassandra, e, dunque, una situazione in cui la norma del rispetto religioso dovuto al supplice viene trasgredita. Va sottolineato che in numerose raffigurazioni (**59. 60. 62–64. 66. 67. 74**) la statua è abbracciata all'altezza delle ginocchia, un gesto questo, dunque, che indica una significativa concordanza con la prassi della supplica diretta **A.2**. Tra V e IV sec. in ambiente attico (**59–60**) prima, in ambito magnogreco poi (**67. 85**), il gesto del braccio proteso o alzato si accompagna a quello di stringere in un abbraccio la statua di culto; **60** mostra il gesto di supplica con le braccia protese trasformato in un abbraccio. La peculiare scelta iconografica di **71** è motivata dalla ripresa della raffigurazione soprastante **55**. Lo scultore del fregio del tempio di Bassae (**72**) ha adottato per una donna dei Lapiti lo schema della violenza fatta a Cassandra supplice; Madigan ha recentemente proposto di riconoscere in questa immagine la raffigurazione di una sacerdotessa di Artemide Orthia e ne ha ricondotto il gesto della mano sin. che trattiene il mantello a specifiche pratiche rituali di quel culto, ricordate in Paus. 3, 16, 10 e *Schol.* Plat. *nom.* 633b. Non si tratterebbe di una immagine di *hikesia*, ma della rappresentazione della sacerdotessa che sorregge la statua della dea avvolgendola nel manto; lo studioso esclude che si tratti di una supplica perché la donna non volge né il volto né il corpo verso il simulacro. Ma le raffigurazioni di Cassandra supplice mostrano che il rivolgere il viso o le membra verso la divinità non sono una prassi necessaria e costante del supplice, come attestano **66** ed anche *LIMC* I Aias II **68*. 69***. Bisogna osservare poi che Paus. 3, 16, 10, riferendosi alla fustigazione rituale per Artemide Orthia, pone l'accento sulla leggerezza dell'immagine divina portata dalla sacerdotessa, e che inoltre Burkert, W., *MusHelv* 22 (1965) 171 n. 15 ha proposto di riconoscere un oggetto avvolto, simile a quello di cui parla lo scolio citato, in un'immagine vascolare del Pitt. di Meidias (Londra, BM E 224, *ARV²* 1313, 5, *LIMC* II Aphrodite **41***, III Chrysippos IV **1***, Dioskouroi **201***), in cui un piccolo involto è raffigurato nella destra della dea. Le dimensioni della statua abbracciata dalla Lapitessa sono tali da rendere difficile riconoscervi un oggetto piccolo e leggero; alla suggestiva interpretazione di Madigan mi sembra debba, dunque, essere preferita una lettura che ricolleghi questa raffigurazione alla tradizione iconografica di Cassandra. La scelta di rappresentare la Lapitessa con lo stesso schema generalmente usato per la figlia di Priamo è stata motivata, ritengo, dal medesimo destino che attende entrambe: la violenza carnale. Alla contiguità tra ratto e violenza si deve, penso, la raffigurazione realizzata da un ceramista attico in **65**.

La supplica attuata abbracciando l'*omphalos* (**B.2.a**) è limitata alle raffigurazioni di Oreste ed è diffusa nel IV sec. tra i ceramisti magnogreci.

Alcuni esempi di persistenza dell'iconografia: lo schema dell'*hikesia* con la supplice in ginocchio che stringe con il braccio sin. la statua di culto è attestato anche in territorio campano nel I sec. a.C., come mostra il decoro a rilievo di un elmo bronzeo dalla Casa dei Gladiatori, *cf. LIMC* I Aias II **85***.

3. Il/la supplice siede presso la statua di culto

a. Il/la supplice siede presso la statua di culto e la abbraccia

b. Oreste siede sulla base dell'*omphalos* e lo abbraccia

La *hikesia* attuata sedendo presso la statua (**B.3**), che può anche essere stretta in un abbraccio (**B.3.a**), è attestata tra V e IV sec. a.C. principalmente in raffigurazioni di Cassandra, ma i ceramisti apuli tra tardo V e IV sec. a.C. hanno rappresentato in questo atteggiamento anche Oreste (**83**); anche in questo caso, quindi, le immagini non registrano sostanziali distinzioni rituali tra una supplica che raggiunge lo scopo, come quella di Oreste, e quella oltraggiata di Cassandra. Il rilievo melio **85** mostra che, come si riscontra anche in **B.1**, **B.2**, il gesto di supplica con il braccio proteso può accompagnarsi a quello di cingere con un braccio la statua di culto. Per l'associazione tra scena di ratto e supplica presente in **82** *cf.* **65**.

Esempi di persistenze iconografiche vengono offerti dal mondo etrusco. Le pitture della tomba François da Vulci, databili alla seconda metà del IV sec., conservano un'immagine non perfettamente leggibile di Cassandra seduta presso la statua che stringe col braccio sin. (*cf. LIMC* VII Cassandra I **157** = I Aias **80**) e questo stesso schema appare in età ellenistica nelle urne di produzione volterrana per raffigurare Clitennestra assalita da Oreste, come mostrano l'esemplare n° 344 del Mus. Guarnacci ed un'urna già nella Coll. Gori – v. per la prima Massa-Pairault, F., *Recherches sur quelques séries d'urnes de Volterra à représentations mythologiques* (1972) 151 tav. 103a; per la seconda Brunn/Körte, *Rilievi* I tav. 75, 1; per entrambe Faedo, L., *Il matricida incolpevole. Considerazioni iconografiche sulla vendetta di Oreste*, in *Studi in mem. di Mauro Cristofani* (in corso di stampa).

4. Il/la supplice è in piedi sull'altare

La *hikesia* con il/la supplice in piedi sull'altare è raffigurata in immagini vascolari di produzione magnogreca, tra la fine del V e l'ultimo quarto del IV sec.; **87** mostra peraltro i cinque supplici in atteggiamenti diversi. Per i loro attributi v. sez. **C**.

5. Il/la supplice è inginocchiato/a sull'altare

89 attesta la ricezione in ambiente etrusco nel tardo VI sec. di un'iconografia derivata dalle raffigurazioni greche arcaiche dell'uccisione di Priamo, colpito da Neottolemo col corpo di Astianatte, ad es. v. **101**; non è possibile dire se l'atteggiamento di Busiride, in cui l'atto della supplica in ginocchio (**A.3**) è rafforzato dal contatto con l'ara, sia un'innovazione del ceramografo o recepisca un modello iconografico greco preesistente. Per Busiride supplice nella produzione vascolare attica di tardo VI sec. v. **103**. La raffigurazione di **89** ha in ogni caso un'evidente intenzione caricaturale. Con l'eccezione di **90**, la cui interpretazione è assai incerta, in Grecia e in Magna Grecia la rappresentazione del supplice in ginocchio sull'ara è documentata principalmente tra V e IV sec. a.C., in particolare per raffigurazioni di Cassandra, di Oreste, di Agrios, di Telefo, questi ultimi coinvolti in vicende dagli esiti opposti portate sulla scena da Euripide. Per il rafforzamento della supplica di Telefo attraverso la presa in ostaggio di Oreste, v. fonti lett. (**I.E**). Anche le immagini della *hikesia* **B.5** non mostrano nella prassi differenze sostanziali tra le suppliche accolte di Oreste e di Telefo e quelle di Busiride, di Agrios e di Cassandra che non ottengono la salvezza.

Alcuni esempi di persistenze iconografiche: raffigurazioni di Telefo in ginocchio sull'ara con Oreste ricorrono in seguito sulle urne etrusche di età ellenistica di produzione volterrana, *cf. CUE* II 2, 56. 92–95 n^i 104–107. Un rilievo del Mus. di Boston, Comstock/Vermeule, *SculptBoston* 145 n° 234; *LIMC* IV Hekabe **46**, VII Priamos **102***, ritenuto da Vermeule ellenistico, ma riutilizzato in età romana, conserva in una scena di *Ilioupersis* un'immagine di Ecuba in ginocchio sull'ara, che alza le braccia al cielo.

6. Il/la supplice siede sull'altare

Tra VI e IV sec. a.C. le raffigurazioni della *hikesia* posta in essere sedendo su un altare sono numerose e le immagini presentate, che concernono sia personaggi destinati alla salvezza, come Alcmena, gli Eraclidi, Oreste e Telefo, che Priamo, Cassandra, Clitennestra e il figlio di Licurgo accomunati da un destino tragico, ne offrono qualche esempio. La produzione vascolare attica del VI sec. (**101. 104**) mostra come il gesto di sfiorare il mento proprio della supplica diretta non fosse estraneo anche la *hikesia* realizzata attraverso il contatto con l'altare. Anche un gesto di supplica compiuto con un solo braccio (**104. 105. 111. 120. 121. 124. 127**) o con entrambe le braccia alzate o protese (**112. 113. 128**), può caratterizzare questi *hiketai* mitici, come mostrano le testimonianze che si dispongono nell'arco di due secoli e che provengono sia dalla toreutica peloponnesiaca di età arcaica, che dalla produzione vascolare attica e magnogreca, tra V e IV sec. Una vivace illustrazione dell'ampia gamma di atteggiamenti consoni alla *hikesia* presso l'altare è offerta dalla raffigurazione di Iolao con gli Eraclidi in **87** = **115**; **108** non è da ritenere pertinente a questo stesso episodio mitico, ma forse ad eventi successivi al conflitto tra Eteocle e Polinice. **131** conserva la rara rappresentazione dell'unica delle figlie di Niobe risparmiata, secondo una tradizione nota anche a Pausania. **122–124**, già riferiti alla vicenda argiva delle figlie di Danao, come pure **134**, sono invece da ritenere raffigurazioni di un episodio mitico non altrimenti noto; del tutto incerta è anche l'identificazione del mito rappresentato in **125. 127**, che mostra in dettaglio il ricorso al fuoco per costringere Alcmena supplice ad abbandonare l'altare, episodio più sinteticamente rappresentato in **120** e **128**, conferma il dato, ben noto dalle testimonianze letterarie, della necessità del contatto con l'ara per l'attivazione della condizione sacrale di supplice. Per gli attributi dei supplici in queste immagini v. *infra*.

Alcuni esempi di persistenze iconografiche: un'urna ellenistica di produzione volterrana conserva lo schema della *hikesia* con il supplice seduto sull'ara per raffigurare Elena minacciata da Menelao, *cf.* Massa-Pairault, *o.c.* 64. 67 tav. 26; *CUE* II 2, 30–31 n° 30. Il rilievo di Boston, MFA, sopra citato, conserva una raffigurazione di Priamo, seduto sull'ara, mentre col braccio sin. cerca di liberarsi dalla stretta di Neottolemo che lo ha afferrato per i capelli, *cf.* Comstock/Vermeule, *SculptBoston* 145 n° 234; *LIMC* VII Priamos **102***.

C. Attributi dei supplici

1. Ramo

Sulla ceramica greca e magnogreca tra V e IV sec. a.C. nelle raffigurazioni della *hikesia*, più frequentemente nelle immagini del rito in connessio-

ne con l'altare, ma anche in immagini riferibili alla supplica diretta (**140**), i supplici sono sovente caratterizzati dalle fronde che portano in mano, indifferentemente nella d. o nella sin. Ma le fronde possono essere rappresentate accanto ai supplici con funzione attributiva (**43. 129**). In **122** vicino alla supplice seduta sull'ara a sin. è un ramo cinto di bende, lasciato cadere nel rivolgersi verso l'uomo che da sin. avanza verso di lei, la compagna stringe invece una nuda fronda. La Niobide che in **131** siede sull'altare, oltre a stringere in mano una fronda, ha accanto a sé sull'ara una *hydria* che contiene dei ramoscelli. In una *kylix* attica degli inizi del V sec. con la raffigurazione di Elena inseguita da Menelao nel tempio di Afrodite (*LIMC* IV Helene **244***) ritengo che le fronde deposte sull'altare siano allusive alla *hikesia*, e non semplici offerte, dal momento che in seguito dai ceramisti apuli Elena è sovente rappresentata come supplice inseguita dallo sposo offeso (**55–57**). Anche in **145** la *hikesia* di Creusa è solo allusa, attraverso gli attributi e la vicinanza all'altare, senza essere rappresentata come avviene, invece, in **88.**

2. Benda

Sembra isolata nella produzione ceramica attica di V sec. l'attestazione offerta da **149**. Le raffigurazioni **122. 123**, vicine per l'ambiente di produzione, apulo, e per la datazione, intorno alla metà del IV sec. a.C., concordano nel presentare le supplici sedute sull'ara col capo cinto di bende; in **150** = **145** Creusa stringe anche una benda nella mano d.

122 e **123** rappresentano anche il medesimo soggetto, non identificato; **122** mostra anche un ramo ornato di bende come attributo della supplice (v. **C.1**). **126. 129** presentano la raffigurazione di una benda con funzione connotativa, sotto l'altare. In **129**, noto solo da un disegno, la personificazione della Grecia seduta sull'ara, che ha vicino un ramo da supplice si cinge la testa con una tenia, appropriatamente interpretata come un presagio di vittoria; mi sembra si possa osservare come il ceramista abbia finemente giocato sulla ambivalenza dell'atto di cingersi il capo: la benda rituale del supplice diviene una tenia da vincitore.

3. Corona di fronde

In ambiente magnogreco, tra la fine del V sec. a.C. e la metà del secolo seguente, alcune raffigurazioni vascolari concordano nel rappresentare i supplici con la testa cinta da corone di fronde; non deve trattarsi però di un attributo normativo se nella stessa immagine **87** in cui i quattro giovani figli di Ercole hanno il capo coronato, Iolao che li accompagna sembra essere a testa nuda.

D. Ambientazione

Le scene di *hikesia* ricevono una più dettagliata ambientazione nelle raffigurazioni vascolari di ambiente magnogreco prodotte durante il IV sec. a.C., si tratta, però, di inquadrature architettoniche del tutto generiche, o di raffigurazioni di offerte votive: scudi, elmi, patere, bucrani; talvolta sono raffigurati anche vasi su colonne. Eccezionalmente in un vaso a rilievo di produzione attica degli inizi del IV sec. (**160**) due bucrani appesi su una colonna sono rappresentati vicino a Cassandra. **168** mostra il frontone del tempietto in cui è ambientata la supplica di Cassandra ornato di un motivo apollineo alquanto incongruo con la localizzazione dell'avvenimento nel tempio di Atena. Per **173** v. *supra* le mie obbiezioni alla lettura di Madigan nel commento a **B.2**.

E. Parodia

174 mostra una deformazione comica della *hikesia* di Cassandra **B.2**. È principalmente nella produzione vascolare apula della prima metà del IV sec., detta fliacica, che ricorrono trasposizioni comiche della violenza fatta a Cassandra supplice e della uccisione di Priamo, riconducibili a spettacoli teatrali; **177** mostra un'inversione dei ruoli tra Aiace e Cassandra con Aiace supplice che inginocchiato abbraccia il Palladio (*cf.* **B.2**). **176** rispecchia una situazione delle *Thesmophoriazousai*, in cui nell'azione di Mnesiloco è evocata la vicenda di Telefo e Oreste (Aristoph. *Thesm.* 733–755).

BIBLIOGRAFIA: sulle immagini di *hikesia* in generale: Moret, *Ilioupersis* 229–234; Neumann, *Gesten* (1963) 67–76; van Straten, F. T., «Did the Greeks Kneel Before Their Gods?», *BABesch* 49 (1974) 183–184.

CATALOGO

A. La supplica diretta

1. Il/la supplice tocca il mento del supplicato, senza inginocchiarsi

Raffigurazioni vascolari

31. (= *LIMC* I Agamemnon **88**, Aigisthos **36***, III Elektra I **75**, VI Klytaimestra **11**) Cratere protoatt. fr. Berlino, Staatl. Mus. 31573 (A 32). Da Egina. – P. dell'Oresteia; *CVA* 1 tavv. 18–21 (64–67); Greifenhagen, A., *Pantheon* (1939) 198–202 fig. 5; Beazley, *Dev* 8 tav. 3; Webster, T. B. L., *Greek Art and Literature* 700–530 (1959) 18 n. 24; 113 n. 5; Vermeule, C. C., «The Boston Oresteia Krater», *AJA* 70 (1966) 13 n° 1; Davies, M. J., «Thoughts on the Oresteia before Aischylos», *BCH* 93 (1969) 252–256 (con bibl.) fig. 14; Fittschen, *Sagendarstellung* 186; Prag, A. J. N. W., *The Oresteia* (1985) 6–7. 9. 85. 135. 136 B2 tav. 5b–c; Schefold, *SB* I² 154 fig. 159; Boardman, *EGVP* 90 fig. 209. – 680–670 a.C. – Egisto da sin. attacca alle spalle Agamennone con la spada, e gli getta la rete sul capo; questi, pur volgendo il capo verso d., alza la mano a sfiorare la barba del suo assalitore.

32.* (= *LIMC* VI Nessos **114***) Cratere protoatt. fr. Berlino, Staatl. Mus. 31573 (A 21). Da Egina. – Neumann 70. – 675–650 a.C. – Combattimento tra Ercole e Nesso: il centauro sfiora il mento del dio che lo trafigge con la spada afferrandolo per i capelli.

33.* (= *LIMC* VI Nessos **113***) Anfora att. f.n. Atene, Mus. Naz. 1002. Dal Dipylon. – *ABV* 4–5, 1; *Para* 2, 6: P. di Nesso; *Add²* 1–2; Schefold, *SB* I² 111. 113 tav. 98. – 625–600 a.C. – Nesso (iscr.) sfiora con la d. il mento di Eracle che lo assale alle spalle con la spada afferrandolo per i capelli.

Rilievo in terra cotta

34.* (= *LIMC* IV Helene **252***) Matrice in t. c. Atene, Ceramico T 598. – Fine V s. – inizi IV s. a.C. – Elena in movimento verso d. sfiora con la d. il mento di Menelao che la assale da sin. con la spada, trattenuto per il braccio armato da un erote.

Rilievi in bronzo

35. (= *LIMC* VIII Typhon **16***) Bracciale di scudo. Olimpia, Mus. B 1636. – Kunze, *Schildbänder* XXVI γ 28; 85–88 tav. 55 Beil. 6, 4; Neumann 70. – 600–575 a.C. – Tifone alato e anguipede sfiora il mento di Zeus che sta per colpirlo con il fulmine.

36. (= *LIMC* I Achilleus **642***) Lastra di specchio. Berlino, Staatl. Mus. Misc. 8099. – 570–560 a.C. – Priamo stante sfiora il mento di Achille in piedi davanti a lui, lo accompagna Hermes, in primo piano è il cadavere di Ettore.

37.• Bracciale di scudo. Olimpia, Mus. B 1654. – Kunze, *Schildbänder* IV *f* 11; 145–147 tav. 19 Beil. 11, 2. – 550–525 a.C. – Priamo stante sfiora il mento di Achille in piedi davanti a lui, lo accompagna Hermes, in primo piano il cadavere di Ettore.

37

2. Il/la supplice si inginocchia e tocca le ginocchia del supplicato

Raffigurazioni vascolari

38.* (= *LIMC* I Achilleus **797**, III Eos **294**, VI Memnon **16***, VIII Zeus/Tinia **64***) Hydria ionica (Hydria «Ricci»). Roma, Villa Giulia. Da Caere. – Neumann 70; van Straten 183; Schefold, *SB* II 242 figg. 324–325. – 520 a.C. – Eos, madre di Memnone, supplica in ginocchio Zeus in trono che sta pesando le anime di Memnone e di Achille i quali stanno combattendo a d.; la donna, inginocchiata davanti al dio, ne tocca con la d. il ginocchio e alza la sin. in un gesto di preghiera; Teti, stante alle sue spalle, tende le braccia in gesto di preghiera verso il dio.

39.* (= *LIMC* I Achilleus *ad* **663**, Achle **120***, Aias I **56***) Anfora etr. a colore sovrapposto. Monaco, Antikenslg. 3171. Da Vulci. – *EVP* 195, 1: gruppo di Praxias; Kossatz, *Dramen* 29 n. 166 tav. 3, 1. – 470–460 a.C. – Priamo in ginocchio, stringe e bacia le ginocchia di Achille seduto, chiedendo il corpo di Ettore.

40.* (= *LIMC* I Agamemnon **44***) Cratere a volute apulo f.r. Paris, Louvre CA 227 (K 1). Da Potenza. – *RVAp* I 211, 146: P. di Atene 1714; Kossatz, *Dramen* 56–57 K 16; Schefold, *SB* V 172 fig. 153. – c. 370–360 a.C. – Crise, la cui condizione di sacerdote è indicata dalla chiave di tempio che porta appoggiata alla spalla, si inginocchia davanti ad Agamennone in trono e con la d. ne tocca il ginocchio, mentre protende la sin. in un gesto di preghiera.

41. (= *LIMC* I Achilleus **666***) Fr. di cratere a calice apulo policromo. New York, MMA 10.210.17A. – Kossatz, *Dramen* 25–29 K 6 tav. 3, 2: vicino al Konnakis Painter. – c. 350 a.C. – Priamo in ginocchio come supplice, davanti ad Achille, seduto su una kline, ne abbraccia il ginocchio, chiedendo il corpo di Ettore.

IMMAGINE DI LETTURA DUBBIA

42. (= *LIMC* I Achilleus **717**) Pettine in avorio. Atene, Mus. Naz. 15523. Da Sparta, santuario di Artemis Orthia. – Marangou, E. L. I., *Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzereien* (1969) 94. 102 fig. 73a; Kossatz, *Dramen* 29 n. 166: possibile, ma poco leggibile. – Tardo VII sec. a.C. – Priamo inginocchiato che abbraccia le ginocchia di Achille? L'immagine è dubbia non solo per lo stato di conservazione, ma anche perché l'iconografia peloponnesiaca di VI sec. a.C. mostra sempre Priamo supplice stante davanti ad Achille.

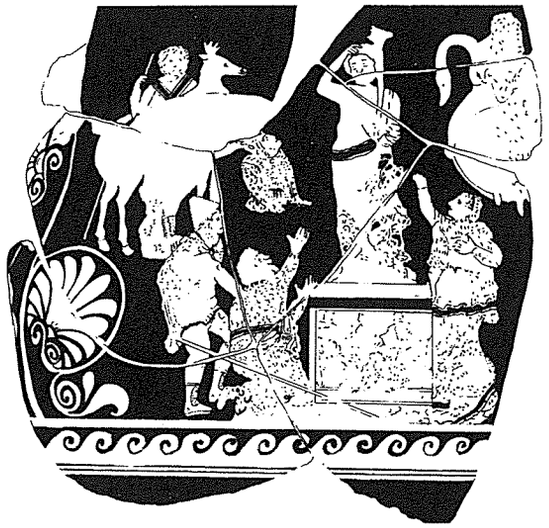
3. Il/la supplice si inginocchia davanti al supplicato e protende le braccia

Raffigurazioni vascolari

43. (= *LIMC* VI Minos I **2***) Fr. di cratere a calice apulo f.r. Amsterdam, Mus. Allard Pierson 2572. – *RVAp* I 422, 48: Milan Orpheus Group; Kossatz, *Dramen* 28 n. 163. – c. 350 a.C. – Dedalo (?), inginocchiato davanti a Minos (iscr.), stante supplice, tende il braccio in un gesto di preghiera, accanto a lui in terra sono fronde da supplice.

44.• (= *LIMC* VI Niobe **15**•) Fr. di anfora apula f.r. Da Roccagloriosa, tomba 24. – *RVP* 21: vicino allo Early Ornate Apulian Style; Fracchia, H. M., «The Mourning Niobe in South-Italian Art», *Echos du monde classique/Classical Views* 31 n.s. 6 (1987) 203–205, 8. – 390–380 a.C. – Tantalo, padre di Niobe, inginocchiato come supplice davanti alla figlia già in parte pietrificata la prega invano di contenere il suo dolore.

45.* (= *LIMC* VI Niobe **11***) Hydria campana f.r. Sydney, Nicholson Mus. 71.01. – *LCS Suppl.*



44

2, 223, 340a tav. 38, 4: Libation P.; Trendall/Webster, *Illustrations* 58 III. 1, 23; van Straten 183 n. 212; Kossatz, *Dramen* 28. 80 K 27; 83 tav. 11; Fracchia, *o.c.* **44**, 205, 5. – 340–330 a.C. – Tantalo, padre di Niobe, inginocchiato come supplice davanti alla figlia già in parte pietrificata la prega invano di porre fine al suo pianto.

46. (= **131***, = *LIMC* VI Niobe **20***) Loutrophoros apula f.r. Princeton, Univ. Art Mus. 1989-29. – *RVAp Suppl. 2/1*, 149, 56b tav. 36, 2: P. di Dario; *Record Art Mus. Princeton* 49 (1990) 1, 53 con fig. a p. 47; Trendall, A. D., in Rasmussen, T. (ed.), *Looking at Greek Vases* (1991) 178 fig. 73. – 340–330 a.C. – Merope (iscr.) in ginocchio a sin. protende le braccia in un gesto di supplica verso Niobe stante, semipietrificata, dentro l'edicola funeraria.

Rilievi in pietra o marmo

47. (= I 1 Processioni, gr. **101***, I 2 a Sacrifici, gr. **248**) Rilievo votivo. Atene, Mus. Naz. 1408. Dal Pireo? – Mitropoulou, E., *The Kneeling Worshipper in Votive Reliefs* (1972) n° 4; van Straten 163 n° 1 fig. 3; Kaltsas, N., *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens* (2002) 220 n° 457 fig. – IV sec. a.C. – Donna supplice davanti a Zeus Meilichios o Philios in trono a sin. V. anche van Straten 164 n^{i} 2–4.

48. (= III 6 c Venerazione **85**, = *LIMC* II Artemis **674***) Rilievo votivo fr. Atene, Mus. Naz. 2361. – Mitropoulou, *o.c.* **47**, n° 6; van Straten 165–166 n° 5 fig. 11. – IV sec. a.C. – Restano le mani protese del supplice davanti ad Artemide seduta a d.

49. (= *LIMC* IV Demeter **414***) Rilievo votivo fr. Atene, Mus. Agora S 1646. – Mitropoulou, *o.c.* **47**, n° 16; van Straten 166 n° 6 fig. 14. – IV sec. a.C. – Supplice a d. di fronte alla triade Eleusinia a sin.

50. (= III 6 c Venerazione **84**, = *LIMC* IV Herakles **1386***) Rilievo votivo. Atene, Mus. Acr. 7232 (4901). Dall'Asklepieion? – Mitropolou, *o.c.* **47**, n° 12; van Straten 168 n° 11 fig. 18. – Davanti a Ercole (?) a sin. donna supplice, dietro rappresentazione di parti del corpo femminile.

51. (= *LIMC* V Ino **1**) Rilievo votivo fr. Volos, Mus. Λ 404 (E 543).Da Larissa. – Mitropoulou, *o.c.* **47**, n° 15; van Straten 170 n° 14 fig. 19. – A sin. Leucotea (iscr.) seduta, davanti a lei supplice.

52. (= III 6 c Venerazione **87**, = *LIMC* VI Melikertes **50***, VII Pankrates I **24**) Rilievo votivo fr. Atene, Fetihie Djami P 3A. Da Atene, santuario di Pankrates. – Mitropoulou, *o.c.* **47**, n° 1; van Straten 170 n° 15 fig. 22; Vikela, E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos*, *AM* 16. Beih. (1994) n° A 10 tav. 8. – IV sec. a.C. – Palaimon (iscr.) seduto a d., davanti a lui donna supplice.

V. anche van Straten 170–172 n^{i} 16–19.

B. La supplica attuata attraverso il contatto con la statua di culto, l'altare, l'*omphalos*

1. Il/la supplice stante abbraccia la statua di culto

Raffigurazioni vascolari

53.* (= *LIMC* I Aias II **61***, VIII Suppl. Ilioupersis **12**) Cratere a volute att. f.r. Bologna, Mus. Arch. Pell. 268. Da Bologna. – *ARV²* 598, 1: P. dei Niobidi; Moret 14, 5 con bibl. – 475–450 a.C. – Cassandra stante, in corsa da d., abbraccia all'altezza della vita il Palladio che raggiunge; dietro di lei Aiace che la afferra per i capelli.

54. (= **63**, = *LIMC* I Aias II **63***, VII Kassandra I **113**) Anfora att. f.r. New York, MMA 56.171.41. Da Tarquinia? – *ARV²* 66, 12: P. dell'Etiope; *Para* 404; *Add²* 278; Moret 14, 4; 65. 277 con bibl. – c. 450 a.C. – Una donna troiana inginocchiata abbraccia da dietro il Palladio all'altezza delle ginocchia, mentre a d. Cassandra stante, nuda salvo il manto sulle spalle, cinge con le braccia le spalle della statua, giungendo in corsa, inseguita da Aiace.

55. (= *LIMC* I Aias II **78**, II Aphrodite **1483***, IV Helene **360***, VII Kassandra I **146**) Cratere a volute apulo f.r. Londra, BM F 278. – *RVAp* II 931, 118: P. di Lasimos; Kahil, *Hélène* 191, 162 tav. 73; Moret 35 n. 7 tav. 21, 2. – 320–310 a.C. – Elena cerca scampo fuggendo verso la statua di Afrodite che stringe alla vita con il braccio sin., mentre alza il d. verso Menelao che sopraggiunge da sin. La statua della dea volge il capo verso la supplice.

56. (= *LIMC* IV Helene **361***, VII Kassandra I **137**) Cratere a volute apulo f.r. Già Zurigo, Gall. Nefer. – *RVAp Suppl.* 1, 151, 21a tav. 29, 4: P. di Baltimora. – Fine IV a.C. – Entro un tempietto, la statua di Atena è abbracciata alla base con il braccio sin. da Elena, ornata di diadema, la quale giunge da sin., inseguita da Menelao. Elena compie con la d. il gesto della *anakalypsis*. A d. Cassandra arriva correndo, inseguita da Aiace che la ha afferrata per i capelli, e stringe lo scudo di Atena, con la sin., e con la d. le gambe all'altezza delle ginocchia.

57. (= *LIMC* VII Kassandra I **141***) Anfora apula f.r. Già Melbourne, Coll. Geddes A 5:2. – *RVAp Suppl.* 2/2, 278, 40c tav. 73, 1: P. di Baltimora. – Fine IV sec. a.C. – Elena giunge in corsa da sin. e abbraccia alle ginocchia la statua di Atena, ma volge il capo indietro, da d. Cassandra punta il ginocchio d. sulla base della statua, di cui stringe il braccio sin. con entrambe le mani, Aiace la minaccia alle spalle con la spada.

58.* (= *LIMC* VI Lykourgos I **20***) Anfora apula f.r. Napoli, Mus. Naz. 81953 (H 3219). Da Ruvo. – *RVAp* II 497, 45 tav. 178, 2: P. di Dario; Moret 163–164 tav. 90, 1. – 330–320 a.C. – La moglie di Licurgo, in fuga, arriva ad abbracciare la statua, le vesti dal panneggio mosso indicano il movimento, ma la figura è stante e protende il braccio d. verso l'inseguitore armato di doppia ascia, mentre col braccio sin. cinge la statua di culto femminile; a terra sono i resti del sacrificio.

2. Il/la supplice inginocchiato/a abbraccia la statua di culto

Raffigurazioni vascolari

59. (= *LIMC* VII Kassandra I **104***, VIII Suppl. Ilioupersis **7***) Kylix att. f.r. Malibu, Getty Mus. 83.AE.362; 84.AE.80; 85.AE.385. – Williams, D., *GettyVases* 5 (1991) 54 figg. 8a. 8h: Onesimos e Euphronios. – 500–490 a.C. – Cassandra, nuda salvo la clamide, accovacciata, con le gambe di profilo stringe col braccio sin. il Palladio all'altezza delle ginocchia, volgendo il capo e protendendo il braccio d. in un gesto supplice verso Aiace che le afferra un ciuffo di capelli sulla fronte.

60. (= **107**, = *LIMC* I Aias II **44***, VII Kassandra I **105**, Priamos **125**, VIII Suppl. Ilioupersis **11***) Hydria att. f.r. (cd. Hydria Vivenzio). Napoli, Mus. Naz. 81669 (H 2422). Da Nola. – *ARV²* 189, 174; 1632: P. di Kleophrades; *Para* 341; Beazley, J., *The Kleophrades Painter* (1974) 6–7 tav. 27; Boardman, J., «The Kleophrades Painter at Troy», *AntK* 19 (1976) 1, 7 n. 18 fig. 3 nel testo; Moret 12 n. 7; Oenbrink, *Bild* 12. 367 tav. 3b. – 480 a.C. – Cassandra, nuda salvo una clamide, annodata sul petto, è raffigurata frontalmente: punta il ginocchio d. a terra e ha la gamba sin. distesa in avanti, abbraccia il Palladio alla vita, volge il viso e tende il braccio d. in atto supplice verso Aiace che la afferra alla nuca, avanzando da sin. con la spada sguainata. Sulla base dietro la statua di culto siede rannicchiata con la testa tra le mani una seconda figura femminile.

61. (= *LIMC* I Aias II **66***, VII Kassandra I **112**) Cratere a volute att. f.r. Londra, BM E 470. Dalla Magna Grecia. – *ARV²* 615, 2: P. di Londra E 470; Moret 14 n. 2 con bibl. – 460–450 a.C. – Una donna troiana inginocchiata a d., volge lo sguardo verso una compagna in fuga, protende entrambe le braccia in un gesto supplice circondando così il Palladio all'altezza delle ginocchia, alle sue spalle sopraggiunge in corsa Cassandra, con lo sguardo fisso sulla statua; Aiace la afferra per i capelli da dietro.

62. (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **92c**, = *LIMC* I Aias II **54***, VII Kassandra I **116**) Anfora att. f.r. Cambridge, Corpus Christi Coll. Da Nola. – *ARV²* 1058, 114: Gruppo di Polignoto; *Add²* 323; Moret 12 n. 9; Oenbrink, *Bild* A 23 tav. 6a. 369 – 450 a.C. – Cassandra da d. si inginocchia sulla base del Palladio che abbraccia alla vita, volgendo lo sguardo verso il simulacro, mentre Aiace alle sue spalle sopraggiunge e la afferra per i capelli.

63. (= **54**) Una donna troiana inginocchiata abbraccia da dietro il Palladio all'altezza delle ginocchia; a d. Cassandra.

64.* (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **12a**, = *LIMC* I Aias II **55***, II Athena **93**, VII Kassandra I **144**) Cratere a calice apulo f.r. Taranto, Mus. Naz. 52665. Da Taranto. – *RVAp* I 39, 24 tav. 12, 1: connesso con il P. della nascita di Dioniso; Moret 11 n° 3 tav. 2, 3. – Inizi IV sec. a.C. – Entro un *naiskos*, Cassandra con torso seminudo, inginocchiata a sin. presso la base del Palladio, guardando fissamente davanti a sé, stringe la statua all'altezza delle ginocchia con il braccio sin., mentre con il d. cerca di liberarsi dalla stretta di Aiace che la ha afferrata per i capelli.

65. (= **116**, = *LIMC* I Aias II **91***, VII Kassandra I **120**, VII Priamos **97**, VIII Suppl. Ilioupersis **16***) Cratere a volute att. f.r. Ferrara, Mus. Naz. 5081. Da Spina T 136 VP. – Berti, F./Guzzo, P. G., *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi* (1994) 302 n. 440 fig. 106; Oenbrink, *Bild* A 32 tav. 7a. – 400–390 a.C. – Cassandra, con il mantello che copre solo la spalla sin. e la parte inferiore delle gambe, volge il volto verso il Palladio presso cui si inginocchia stringendolo alle ginocchia; Aiace che giunge da sin. l'afferra per i capelli con la spada sguainata nella d. Sui gradini della base del Palladio siede Andromaca, che stringe tra le braccia Astianatte, proteso verso il vicino Priamo seduto sull'ara.

66. (= III 6 b Preghiera, gr. **50***, = *LIMC* II Aphrodite **48**, III Boreas **80***) Hydria att. f.r. Napoli, Mus. Naz. 81834 (H 2912). Da Ruvo. – *ARV²* 1412, 50: P. di Meleagro; *Add²* 374; van Straten 183 fig. 32; Schefold, *SB* III 323 fig. 468. – c. 380 a.C. – Donna non identificata, in ginocchio, cinge con il braccio sin. una statua di Afrodite, mentre a d. Boreas sta rapendo Oreithya.

67. (= *LIMC* I Aias II **56***, III Athena **92**, VII Kassandra I **134**) Cratere a volute apulo f.r. Napoli, Mus. Naz. 82923 (H 3230). Da Ruvo. – *RVAp* I 421, 43: P. di Licurgo; Moret 14–17 n° 4 tavv. 4–5. – c. 350 a.C. – Entro un *naiskos*, Cassandra, inginocchiata sulla base del Palladio che abbraccia alle ginocchia, è afferrata per i capelli da Aiace, che avanza da sin. con la spada sguainata; Cassandra non rivolge gli occhi né alla statua, né direttamente all'assalitore, ma sembra abbassare lo sguardo al suolo.

68. (= *LIMC* VII Kassandra I **136***) Skyphos campano f.r. Ginevra, Mus. HR 39. – P. di Capua 7531 (Trendall); Aellen *et al.*, *Darius* 259–261. – 350–330 a.C. – Cassandra a sin. si inginocchia sulla base del Palladio, verso cui volge lo sguardo, e

74

lo abbraccia all'altezza delle ginocchia con il braccio d., mentre con il sin. compie un gesto di supplica verso Aiace, che la afferra da dietro per i capelli, sguainando la spada.

69. (= *LIMC* I Aias II **57***, VII Kassandra I **142**) Anfora apula f.r. fr. Halle, Univ. 215. Da Ruvo. – *RVAp* II 504, 87: P. di Dario; Moret 11 n° 6 tav. 10, 2. – 340–330 a.C. – Cassandra accovacciata presso la base del Palladio lo cinge alla vita con entrambe le braccia, Aiace da sin. le afferra il braccio d.

70. (= *LIMC* I Aias II **58***, VII Kassandra I **139**, III Athena **95**) Hydria campana f.r. Londra, BM F 209. Da Nola. – *LCS* 433, 538: vicino al P. delle Danaidi; Moret 11 n° 12 tavv. 12. 13. – c. 330 a.C. – Cassandra, con il manto che le lascia scoperto il busto, si inginocchia da sin. sulla base del Palladio che abbraccia all'altezza della vita, volgendo il volto verso il simulacro; alle sue spalle sopraggiunge Aiace che l'afferra per i capelli.

71. (= *LIMC* I Aias II **77***, VII Kassandra I **140**, Theano I **8***) Anfora pestana f.r. detta Anfora Lamberg. Vienna, Kunsthist. Mus. IV 724. – *RVP* 261, 1036 tav. 165: P. dell'Oreste di Boston; Moret 13–15 n° 13 tav. 11. – 330–320 a.C. – Cassandra (iscr.) si inginocchia davanti alla base del Palladio, che stringe alla vita col braccio d., e volge lo sguardo verso il simulacro, mentre col braccio sin. cerca di respingere Aiace che la assale da dietro afferrandola per i capelli.

72. (= **55**, = *LIMC* VII Priamos **99***) Priamo posa il ginocchio sin. sulla base e stringe con la sin. la statua di Zeus, mentre con la d. cerca di trattenere Neottolemo che gli immerge la spada nel fianco e lo afferra per la testa.

Rilievi in marmo

73.* Rilievo del fregio dal tempio di Apollo a Bassai. Londra, BM 524. – Hofkes-Brukker, C., *Der Bassai-Fries in der ursprünglich geplanten Ordnung* (1975) 55 H 4; 524; Madigan, B. C., *The Sculpture*, in Cooper F. (ed.), *The Temple of Apollo Bassitas* II (1992) 79–80 fig. 10 e tav. 43. – c. 415 a.C. – Una donna inginocchiata, assalita da sin., stringe con il braccio d. la statua di culto e trattiene con la sin. un lembo del mantello.

Rilievi in bronzo

74.● (= *LIMC* VII Kassandra I **51***) Bracciali di scudo. Olympia, Mus. Arch. B 1654, B 5160. – Kunze, *Schildbänder* IV *b* 10; 161–162 tav. 18; Aktseli, *Altäre* 47. 105 Vc 145. – 580–560 a.C. – Cassandra nuda, inginocchiata a d. presso la statua della dea armata, la stringe col braccio sin.; questa oppone il suo scudo ad Aiace che si appresta a colpire con la spada ed ha afferrato per i capelli Cassandra che alza il braccio d. contro di lui.

75. (= *LIMC* VII Kassandra I **50***) Bracciale di scudo. Olympia, Mus. Arch. B 975. – Kunze, *Schildbänder* 30 XXIX γ 161–162 tavv. 56–57. – 575–550 a.C. – Cassandra nuda, inginocchiata a sin. presso la statua della dea armata, la stringe col braccio sin. all'altezza delle ginocchia, e questa protegge con lo scudo la figlia di Priamo, afferrata per il braccio d. proteso da Aiace, che si appresta a colpire.

a. Oreste inginocchiato abbraccia l'*omphalos*

76.* (= *LIMC* VII Orestes **18***) Cratere a volute apulo f.r. Berlino, Staatl. Mus. F 3256. Da Ceglie. – *RVAp* I 210, 145: connesso con il P. dell'*Ilioupersis*; Moret 137–140 n° 30. – 360–350 a.C. – A sin. Erinni ed Apollo sul tripode, quindi Oreste con la spada sguainata, il quale posa il ginocchio sin. sulla base dell'*omphalos* che abbraccia col braccio sin.

77. (= III 6 a Divinazione, gr. **156***, = *LIMC* III Erinys **49**, VII Orestes **24***) Cratere a campana apulo f.r. Boston, MFA 1976.144. – *RVAp* I 264, 33 tav. 87, 5: Judgment P. – 360 a.C. – Oreste posa il ginocchio sin. sulla base dell'*omphalos*, e lo circonda con entrambe le braccia, impugnando la spada, a sin. Atena, a d. Apollo, sullo sfondo una *phiale* e un bucranio.

78.* (= *LIMC* VII Orestes **12**) Cratere a volute apulo f.r. Napoli, Mus. Naz. 82270 (H 3249). – *RVAp* I 167, 13: vicino al Black Fury P.; *RVAp Suppl.* 1, 21; Kossatz, *Dramen* 105. 107 K 38 tav. 22, 1. – 360–350 a.C. – Entro il tempio con colonne ioniche Oreste sta inginocchiandosi e già abbraccia l'*omphalos*, pur impugnando la spada nella d.

79. (= *LIMC* III Erinys **52**, VII Orestes **23**) Cratere a campana pestano. Londra, BM 1917.12-10.1. – *RVP* 145–146, 244 tav. 91: Python; Trendall/Webster, *Illustrations* 46 III. 1, 11 fig.; Kossatz, *Dramen* 105–112 K 36 tav. 21, 2. – 350–340 a.C. – Apollo e un'Erinni, stanti, Oreste, con spada e due lance, inginocchiato sulla base dell'*omphalos* a cui si appoggia si volge verso Atena a sin. Dietro l'*omphalos* è il tripode.

3. Il/la supplice siede presso la statua di culto

Raffigurazioni vascolari

80.* (= *LIMC* VII Kassandra I **97***) Lekythos att. f.n. Kiel, Kunsthalle B 370. – *CVA* 1 tav.18, 4–5. – 490–480 a.C. – Dietro la statua della dea, sulla base a gradini Cassandra nuda, vista di spalle, siede con la gamba d. fortemente flessa, fortemente inclinata verso d. perché afferrata per un ciuffo di capelli sulla fronte da Aiace.

81. (= *LIMC* VII Kassandra I **129***) Lekythos a rilievo att. fr. Boston, MFA 00.350. Da Eretria. – Zervoudaki, E., *AM* 83 (1968) 23, 25 tav.11, 1. – 400–375 a.C. – Scena di *Ilioupersis* in cui Cassandra siede sulla base a gradini del Palladio e verso di lei muove Aiace.

a. Il/la supplice siede presso la statua di culto e la abbraccia

Raffigurazioni vascolari

82. (= *LIMC* III Dioskouroi **202***) Cratere a volute apulo f.r. Ruvo, Mus. Jatta J 1096. – *RVAp* I 16, 52 tav. 5, 1: P. di Sisifo; Moret 167, 107. – c. 410 a.C. – Sotto la raffigurazione di un Dioscuro che ha afferrato una Leucippide campeggia la raffigurazione di una base a gradini su cui posa uno *xoanon* di Afrodite, abbracciato alla vita da una fanciulla seduta a sin., una seconda siede a d. in atteggiamento mesto.

83. (= II 5 Immagini di culto **425***, = *LIMC* II Athena **116***, III Erinys **74**, VII Orestes **61**) Cratere a campana apulo f.r. Berlino, Staatl. Mus. V.I. 4565. – *RVAp* I 12, 32: Hearst P.; Cambitoglou/Trendall, *APS* 14, 8 tav. 5, 8; Kossatz, *Dramen* 104–113 K 33 tav. 23, 2. – 410–400 a.C. – Oreste siede sulla base della statua di Atena che abbraccia con il braccio sin., nella mano impugna il fodero, nella d. ha la spada. Ai lati sono due Erinni stanti.

84. (= *LIMC* I Aias II **95***, VII Kassandra I **192**) Cratere a campana apulo f.r. Lecce, Mus. Prov. 681. – *RVAp* I 11, 70: P. di Lecce; Moret 165 n° 1 tav. 1. – c. 370 a.C. – Cassandra col capo reclinato siede sulla base a gradini del Palladio che cinge ai fianchi con il braccio sin. A sin. Aiace è stante armato di lancia, a d. una donna in fuga che tende le braccia verso la statua.

Rilievo in terra cotta

85. (= *LIMC* I Aias II **96**, VII Kassandra I **132***) Rilievo melio ricomposto da frr. pertinenti ad esemplari diversi. Berlino, Staatl. Mus. TC 6283; 6285; 8416. Da Cythnos. – V sec. a.C. – Cassandra siede a sin. sulla base a gradini del Palladio, protende il braccio d., la posizione del busto rivela che il braccio sin. cingeva la statua.

b. Oreste siede sulla base dell'*omphalos* e lo abbraccia

86. (= *LIMC* Erinys **46***, VII Orestes **29***) Cratere a campana apulo policromo. S. Pietroburgo, Ermitage Б 1743 (St 349). – Konnakis P.; Trendall/Webster, *Illustrations* 46 III. 1, 10 e fig.; Kossatz, *Dramen* 105–106 K 35 tav. 21, 1. – 360–350 a.C. – Entro il tempietto con acroteri a palmette, con uno scudo appeso alla parete di fondo, Oreste seduto sulla base dell'*omphalos* lo circonda col braccio sin., impugna nella d. la spada e nella sin. il fodero. Accovacciate al suolo cinque Erinni dormono, la Pizia fugge dal tempio a d.

4. Il/la supplice è in piedi sull'altare

Raffigurazioni vascolari

87.* (= **115**, = *LIMC* IV Herakleidai **2***, VIII Suppl. Kerykeion **4***) Pelike protolucana f.r. Policoro, Mus. Naz. 35302. Da Policoro. – *LCS* 55, 283 tav. 25, 5: gruppo di Policoro; Trendall/Webster, *Illustrations* 86 III. 3, 20. – c. 400 a.C. – Iolao stante sull'ara ha nella d. un bastone e nella sin. un ramo, lo circondano quattro giovani Eraclidi coronati di fronde: due bambini stanti afferrano lembi della veste di Iolao, un terzo siede a sin. con un ramo nella d. e la sin. appoggiata all'altare. Il quarto, stante, appoggia il piede d. sull'ara, e il sin. al suolo, stringe un ramo nella sin. abbassata e avvolge il braccio d. alla lancia di Atena stante alle sue spalle.

88. (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **81c. 124b**, = *LIMC* V Ion **5b**, VI Kreousa I **8***, VIII Xouthos **3***) Loutrophoros apula f.r. Già Basilea, Gall. Palladion. – *RVAp Suppl.* 2/1, 149, 59c tav. 37, 1: P. di Dario; Schauenburg, K., «Kreusa in Delfi», *AA* (1988) 634 figg. 1–2. – 330 a.C. – Tra Xouthos, stante, coronato d'alloro, con lo scettro nella d., e una figura femminile col capo velato, e un *thymiaterion* nella d., è un grande altare cilindrico. Su questo è in piedi Creusa, con corona d'alloro e ramo da supplice, davanti a lei è una pantera; due grossi serpenti, simboli di Apollo Pizio, svolgono le loro spire ai lati dell'altare, la cui base è circondata da una grossa ghirlanda d'alloro, posata al suolo. Sull'ara è scritto *KPEOYΣA*.

5. Il/la supplice è inginocchiato/a sull'altare

Raffigurazioni vascolari

89.* (= *LIMC* III Bousiris **9***) Hydria ceretana f.n. Vienna, Kunsthist. Mus. IV 3576. Da Cerveteri. – Vercoutter, J., *et al.*, *The Image of the Black in Western Art* I. *From the Pharaohs to the Fall of the Roman Empire* (1976) figg. 150–151; Schefold, *SB* II 133 fig. 171; Hemelrijk, J. M., *Caeretan Hydriae* (1984) 50, 24; 117. 173. 178. 185 tavv. 3. 118–125. – c. 525 a.C. – Busiris inginocchiato sull'ara, con le braccia protese, supplica Ercole di risparmiarlo, questi di dimensioni gigantesche sta sterminando il seguito del re.

90.* (= II 3 a Purificazione, gr. **66**, = *LIMC* V Ixion **27**, VI Laokoon **3**, VII Thanatos **28***) Kantharos att. f.r. Londra, BM E 155. Da Nola. – *ARV²* 832, 37: P. di Anfitrite; *Add²* 295. – 450 a.C. – Issione (?) nudo, che brandisce la spada, si inginocchia sull'ara, un serpente si avvolge intorno a lui, e gli morde la spalla.

91. (= *LIMC* III Erinys **42***, VII Orestes **22**) Cratere a colonnette att. f.r. Paris, Louvre K 343. – *ARV²* 1117, 7: P. del Duomo; *Add²* 331; Moret 103–104 n. 4 tav. 44, 1. – 440–430 a.C. – Oreste inginocchiato su un altare di pietre con la gamba d., brandisce la spada, a sin. Atena, a d. Apollo che allontana un'Erinni.

92. (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **53a**, = *LIMC* VII Telephos **59***) Cratere a cali-

ce lucano f.r. Cleveland Mus. of Art 91.1. – Cerchia del P. di Policoro; *Wealth of the Ancient World*. Cat. Fort Worth (1983) 493–494 fig. 7b. – 400 a.C. – Telefo posa il ginocchio sin. sull'ara, impugna nella d. la spada, e stringe contro il petto il piccolo Oreste che tende le braccia al padre a d.

93. (= *LIMC* VII Orestes **20***) Cratere a colonnette apulo f.r. Bari, Mus. Arch. 1366. – *RVAp* I 251, 205: P. dell'Oreste di Bari; Moret 108 tav. 49, 1. – 370–350 a.C. – Oreste visto di spalle, posa il ginocchio sin. su un altare, impugna nella sin. il fodero e nella d. la spada, a sin. Apollo stante.

94. (= *LIMC* III Erinys **57**, VII Orestes **16***) Cratere a volute apulo f.r. S. Pietroburgo, Ermitage B 1714 (St 523). – *RVAp* I 416, 12: P. di Licurgo; *RVAp Suppl.* 1, 56. – 360–350 a.C. – Oreste con la spada sguainata posa il ginocchio d. su un altare, guarda Apollo a d.; a sin. un'Erinni.

95. (= *LIMC* VII Telephos **60***) Cratere apulo f.r. fr. Amsterdam, Allard Pierson Mus. 2496. – Schauenburg K., *BonnJbb* 161 (1961) tav. 49, 1. – c. 350 a.C. – Telefo posa il ginocchio sin. sull'altare, impugna la spada (altare e spada mancano); Oreste è seduto sulla sua spalla sin.

96.* (= *LIMC* I Agrios I **1***, VIII Suppl. Oineus I **55**) Hydria pestana f.r. Londra, BM F 155. – *RVP* 149–150, 249 tav. 94: Python; Trendall/Webster, *Illustrations* 100 III. 3, 41. – 340–330 a.C. – Agrios è accovacciato sull'altare sotto cui è un'Erinni, davanti a lui Diomede stante tende la spada a Oineus perché si vendichi.

97. (= *LIMC* I Aias II **70***, VII Kassandra I **138**) Cratere a campana, campano f.r. Weimar, Schlossmus. 194 WS (VIII, 426). – *LCS Suppl.* 1, 56, 745a tav. 12, 3–4: P. di Capua 7562; *LCS Suppl.* 3, 131. 154; Moret n° 11 tav. 14. – c. 330 a.C. – Cassandra posa il ginocchio d. su un altare con pulvini a voluta, posto davanti alla statua di Atena collocata su una base cilindrica; la profetessa ha la sola clamide che le copre le spalle, volge il capo verso il simulacro e cerca con entrambe le braccia di liberarsi dalla presa di Aiace, che da dietro le ha afferrato i capelli.

98.* (= *LIMC* I Agamemnon **15***, VII Telephos **64**) Hydria campana f.r. Napoli, Mus. Naz. 86064 (RC 141). – *LCS* 340, 804 tav. 133, 4: P. di Issione; Moret n° 44; Trendall/Webster, *Illustrations* 104 III. 3, 48; Schauenburg, K., «Zur Telephossage in Unteritalien», *RM* 90 (1983) 348 n. 72 tav. 84, 2. – 330–320 a.C. – Telefo in ginocchio sull'ara, afferra per i piedi il piccolo Oreste brandendo la spada nella d.

99. (= *LIMC* I Agamemnon **12**, VII Telephos **62***) Cratere a campana, campano f.r. Napoli, Mus. Naz. 81646 (H 2293). – *LCS* 259, 220: P. di Io; Moret n° 42; 109. 110. 178. 179; Schauenburg, K., *o.c.* **98**, 348. – c. 350 a.C. – Telefo inginocchiato sull'ara con la gamba sin. e con la d. distesa, brandisce la spada minacciando Oreste che sorregge col braccio sin.

100. (= *LIMC* VII Telephos **63***) Lebes gamikos campano f.r. Graz, Landesmus. 8641/2. – *LCS* 269, 278 tav. 108, 5–6: Bottega Kassandra–Parrish; Schauenburg, K., *o.c.* **98**, 348 tav. 85, 1. – c. 340–330 a.C. – Telefo inginocchiato con la gamba sin. sull'altare, stringe Oreste nella piega del gomito sin. e nella d. alzata una spada.

6. Il/la supplice siede sull'altare

Raffigurazioni vascolari

101. (= *LIMC* II Astyanax I **9***, VII Priamos **115**) Anfora att. f.n. Berlino, Staatl. Mus. 1685. Da Vulci. – *ABV* 109, 24; 685: Lydos; *Add²* 30; Aktseli, *Altäre* 46. 78 Ra 5; Ahlberg-Cornell, G., *Myth och Epos i tidig Grekisk Konst* (1996) fig. 125. – 560–550 a.C. – Priamo seduto sull'altare a d. tocca il mento di Neottolemo, che davanti a lui sta per scagliare il cadavere di Astianatte.

102. (= *LIMC* VII Priamos **87***) Anfora att. f.n. Roma, Mus. Cap. 98 (4). – *ABV* 300, 5: maniera del P. di Princeton. – c. 530 a.C. – Priamo è semisdraiato su un altare, Neottolemo lo minaccia dall'alto con la lancia.

103.* (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **74a**, = *LIMC* Bousiris **12***) Kylix att. f.r. Roma, Villa Giulia 57912. Da Cerveteri. – *ARV²* 72, 24: Epiktetos; *Add²* 167; Schefold, *SB* II 134 fig. 173. – 520 a.C. – Ercole afferra per una coscia Busiris che ha cercato scampo sedendosi sull'ara, e che tentando di respingere l'attacco si sbilancia all'indietro.

104.* (= *LIMC* VII Priamos **90***) Lekythos att. f.n. Londra, BM 1899.2-18.67. – *ABV* 700: P. di Edinburgo. – 510–500 a.C. – Priamo siede su un altare a volute, il capo coperto dal manto, con la sin. sfiora il mento di Neottolemo, alza la d. in un gesto di supplica.

105. (= *LIMC* VII Priamos **89**, IV Hekabe **50***) Anfora att. f.n. Würzburg, Wagner-Mus. L 179. – *ABV* 290, 1: Gruppo di Würzburg 179, cerchia del P. di Antimenes. – 510 a.C. – Priamo giace supino su un altare e alza la d. in gesto di supplica, Neottolemo gli punta contro la lancia.

106. (= *LIMC* I Achilleus **344**, VII Priamos **85**) Kylix att. f.r. Paris, Louvre G 154. – *ARV²* 369, 3: P. di Brygos. – 480 a.C. – Priamo siede a d. su un altare a gradini, porta la mano sin. alla testa e stringe nella d. un bastone, davanti a lui un guerriero, verosimilmente Neottolemo.

107. (= **60**, = *LIMC* I Astyanax I **19***) Priamo seduto sull'ara, presso una palma, stringe la testa tra le mani, ha sulle ginocchia il corpo senza vita di Astianatte, Neottolemo lo afferra per una spalla e si appresta a colpirlo con la spada.

108.* (= *LIMC* IV Herakleidai **5**) Lekythos att. f.n. Atene, Mus. Naz. 18606. – Karouzou, S., *RA* (1972) 195–204 figg. 1–2: P. di Diosphos; Hammond, N. G. L./Moon, W. G., *AJA* 82 (1978) 380 ss. fig. 11; Aktseli, *Altäre* 44. 90 Va 19 tav. 10, 1. – c. 470 a.C. – Tre coppie di uomini barbati avvolti nei loro *himatia* siedono su tre altari e stringono rami da supplici.

109. (= *LIMC* VII Telephos **51***) Kylix att. f.r. Boston, MFA 1898.931. Dall'Etruria. – *ARV²* 817, 2: P. di Telefo; *Para* 420; *Add²* 292. – 470–460 a.C. – Telefo siede con il piede d. sul piano dell'altare e il sin. sulla base, la coscia sin. è fasciata, impugna due lance.

110. (= *LIMC* I Agamemnon **11***, VII Telephos **52**) Pelike att. f.r. Londra, BM E 382. Da Vulci. – *ARV²* 632: vicino al P. di Chicago. – 450 a.C. – Agamennone armato di lancia, con la d. alzata in gesto di allocuzione, avanza verso l'altare su cui siede Telefo, con la gamba d. flessa e la sin. fasciata distesa, armato di lancia, con il piccolo Oreste stretto al petto col braccio sin.

111. (= *LIMC* I Alkmaion **12**, VI Klytaimestra **36**) Kalpis att. f.r. Nauplia, Mus. 11609 (180). – *ARV²* 1061, 154: gruppo di Polignoto; Ghali Kahil, L., *BCH* 75 (1951) 316–322 tavv. 30–31. – c. 440 a.C. – Clitennestra siede a sin. sull'altare, protende la d. in gesto supplice e con la sin. indica il seno ad Oreste che la assale da sin.

112. (= *LIMC* I Alkmaion **14**, II Apollon **981***) Oinochoe att. f.r. Kassel, Staatl. Mus. T 43 C. – *ARV²* 1206, 1: P. Schuwalow; Small, J. P., *RM* 83 (1976) 126. – 430–420 a.C. – Un giovane armato attacca una donna seduta su un altare, con entrambe le braccia alzate.

113.* (= *LIMC* VI Lykourgos I **26***) Hydria att. f.r. Cracovia, Mus. Naz. MNK XI-1225. – *ARV²* 1121, 17: P. di Nausicaa; Trendall/Webster, *Illustrations* 49–50 III. 1, 13. – 440–425 a.C. – Il figlio di Licurgo siede su un altare e tende le braccia verso il padre che a sin. colpisce con l'ascia la madre accovacciata a terra.

114.* (= II 5 Immagini di culto **637**, = *LIMC* I Akamas et Demophon **20***, Alkmene **21***, IV Herakleidai **3**, VI Kopreus **2***) Cratere a colonnette protolucano f.r. Berlino, Staatl. Mus. 1969.6. – *LCS Suppl.* 2, 158, 291a: PKP Group IV; *LCS Suppl.* 3, 20; Trendall/Webster, *Illustrations* 87 III. 3, 21. – c. 400 a.C. – Iolao siede, stringe nella d. un bastone e appoggia il braccio sin. sull'ara, davanti all'ara sono due ragazzi nudi stanti, gli Eraclidi.

115. (= **87***) Eraclide seduto sull'ara.

116. (= **65**) Priamo seduto sull'ara in contesto di *Ilioupersis*.

117. (= *LIMC* V Hermione **4***) Anfora panatenaica lucana f.r. Bari, Mus. Arch. 6254. – *LCS* 103, 536 tav. 53, 2: P. di Dolone; *LCS Suppl.* 3, 58 D 17; Trendall/Webster, *Illustrations* 116 III. 6, 4; Schmidt, M., *Gnomon* 52 (1980) 755–756; Schefold/Jung, *SB* V 371 n. 791a. – 400–380 a.C. – Andromaca col capo coperto dal mantello siede su un altare, a lei si appoggia il figlio nudo, in piedi sul primo gradino dell'ara, ed è afferrato per un braccio da Ermione stante, a d.

118. (= *LIMC* I Alkmene **4**, Amphitryon **1***) Cratere apulo f.r. fr. Taranto, Mus. Arch. I.G. 4600. – *RVAp* I 36, 11: P. della Nascita di Dioniso; Trendall/Webster, *Illustrations* 76 III. 3, 6 con bibl. – c. 400 a.C. – Alcmena, raccolta in sé in atteggiamento scorato, poggia la guancia sul palmo della mano sin., ha il capo coperto dal manto e siede sull'ara davanti a cui sono già ammassati i cocchi, a d. è Anfitrione che avanza e davanti a lui il fulmine di Zeus, che è rappresentato a sin.

119. (= *LIMC* VII Telephos **54***) Lekythos a rilievo att. New York, MMA 28.57.9. – Zervoudaki, *o.c.* **81**, 24–25. 71 n° 31 tav. 14, 2. – 375–350 a.C. – Telefo siede sull'ara e stringe contro il petto il piccolo Oreste col braccio sin., nella d. abbassata impugna la spada, a sin. è Clitennestra stante.

120. (= *LIMC* I Alkmene **3***) Cratere a calice siceliota f.r. Lipari, Mus. 9405. Dalla tomba 730. – *LCS Suppl.* 1, 102; Trendall/Webster, *Illustrations* 76 III. 3, 7. – 375–350 a.C. – Alcmena siede sull'ara, davanti a cui Anfitrione ha già ammassato i ciocchi di legno ed alza il braccio d. al cielo, verso cui volge anche lo sguardo, a sin. appare Zeus accorso a soccorrerla, a d. Hermes.

121. (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **12b**, = *LIMC* I Aias II **53***, VII Kassandra I **143**) Anfora campana f.r. Capua, Mus. Prov. 7554. – *LCS* 225, 1: P. di Cassandra; Moret 13 n° 10 tav. 12, 1. – c. 350 a.C. – Cassandra seduta sull'ara con pulvini a volute, posta entro un *naiskos*, afferrata per i capelli da Aiace, si difende con il braccio d. e protende il sin. verso Atena stante fuori dal tempietto.

122.* (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **124a**, = *LIMC* VII Pelasgos **8***) Cratere a volute apulo f.r. Ginevra, Mus. 24692. – Aellen *et al.*, *Darius* 71–74 tav. p. 17. – 350–335 a.C. – Al centro del registro inferiore due donne, con bende nei capelli, sono sedute su un altare, dietro cui si innalza una colonna ionica che sorregge un cratere a volute, al suolo, intorno all'altare una ghirlanda. Le due donne si tengono abbracciate, ognuna circonda le spalle dell'altra con un braccio, la prima a sin., alza il braccio in direzione del giovane che avanza verso di lei, ed ha lasciato cadere un ramo cinto di bende, la compagna stringe un ramo d'alloro nella sin. Da d. avanza impugnando lo scettro un re con la spada sguainata, accanto a lui un'altra figura maschile giovanile.

123. (= IV 1 b Rappresentazioni di luoghi di culto **135b**, = *LIMC* III Danaides **1***) Anfora apula f.r. S. Pietroburgo, Ermitage Б 1705 (St 452). – *RVAp* II 532; Moret 145–147 n° 95; Kossatz, *Dramen* 56 K 15; Aellen *et al.*, *Darius* 75–76 ill. p. 75. – 350 a.C. – Una donna col capo cinto di bende e un ramo nella d. siede su un altare e pone il braccio sin. sulla spalla della compagna seduta accanto a lei; questa cinta anch'essa di una benda, si appoggia all'altare con il braccio d. e solleva il sin. nel gesto dell'*anakalypsis*. A sin. una sacerdotessa, che reca la chiave del tempio appoggiata alla spalla sin., si rivolge in un gesto oratorio verso un giovane con clamide, che impugna la spada; a d. avanza sguainando la spada e travolgendo un bacile, un altro giovane con clamide.

124.* (= *LIMC* III Danaides **2***, VII Pelasgos **4***) Cratere a volute apulo f.r. Ruvo, Mus. Jatta J 414. – *RVAp* I 409, 68: Gruppo del Vaticano W 4; Moret 145–147; Kossatz, *Dramen* 56–58 K 18 tav. 7, 1. – 350–340 a.C. – A sin. è un re stante, quindi due donne sedute su un altare; quella a sin.

129

135

alza la d. in un gesto di supplica e pone il braccio sin. sulla spalla della compagna, che si appoggia all'altare col braccio d. ed ha un ramo nella sin.

125. (= *LIMC* I Alkmaion **19**, II Atreus **3**, III Danae **71***, VII Oidipous *ad* **91**, VII Pelop(e)ia I **3**, VIII Thyestes **4**) Cratere a volute apulo f.r. Vaticano, Mus. Greg. Etr. 18255 (AA 2). – *RVAp* I 194, 13: P. dell'*Iliouper*sis; Webster, *MTSP*² 128 (TV48) con discussione delle proposte interpretative. – c. 350–340 a.C. – Presso una palma siedono su un altare una donna dal capo velato (Pelopeia?) e un vecchio armato di pugnale (Thyestes?), guardano con apprensione a un personaggio regale (Atreus?) con scettro e corona stante a d., a sin. un giovane vestito di clamide, con due lance (Egisto?).

126. (= *LIMC* III Erinys **60**, VII Orestes **30**) Cratere a calice apulo f.r. Lecce, Mus. Prov. 770. Da Armento. – *RVAp* I 118, 132: P. di Truro; Moret tav. 51, 2. – c. 350–330 a.C. – Oreste siede sull'ara con la spada sguainata nella d. e il fodero nella sin.

127.* (= *LIMC* I Alkmene **5**, Amphitryon **2***, V Hyades **2***, VI Nephelai **3**) Cratere a campana pestano f.r. Londra, BM F 149. – *RVP* 139–141, 239 tav. 88: firmato Python; Trendall/Webster, *Illustrations* 76–77 III. 3, 8. – 350–325 a.C. – Alcmena, col capo coperto dal manto, siede sull'ara e alza il braccio d. al cielo, verso Zeus; a d. Anfitrione, a sin. Antenore stanno appiccando fuoco alla catasta ammassata sotto l'altare. In alto a sin. appare Zeus, che ha inviato le Nuvole le quali dall'alto versano acqua sul fuoco, da sopra un arcobaleno.

128. (= *LIMC* I Alkmene **6***, V Hyades **1***) Anfora campana f.r. Londra, BM F 193. Da Capua. – *LCS* 231, 36 tav. 90, 7: P. del Louvre K 491. – 350–325 a.C. – Alcmena siede su un'ara cilindrica e leva entrambe le braccia al cielo in un gesto di supplica, da sin. avanza verso di lei Antenore che impugna due torce, sopra la scena inquadrata da un arcobaleno due Nuvole versano acqua dalle *hydriai*.

129.• (= *LIMC* IV Hellas **7**, IV Hera **254•**) Fr. apulo f.r. Perduto, già Coll. Hamilton. – *RVAp* II 485: forse P. di Dario; Moret n° 62; 117. 118. 151. 155. 181 tav. 83, 2; Schmidt, M., in *Aparchai Arias* II 516–517 tav. 144, 3. – 340–320 a.C. – La Grecia seduta su un altare, accanto ad Atena, si cinge di una tenia; tra la Grecia e Atena è un ramo di ulivo.

130. (= *LIMC* I Apate **1***, II Asia I **1**, IV Hellas **5***) Cratere a volute apulo f.r. Napoli, Mus. Naz. 81947 (H 3253). – *RVAp* II 495, 38: P. di Dario; Trendall/Webster, *Illustrations* 112 III. 5, 6; Schmidt, *o.c.* **129**, 505–520 tav. 142. – 340–330 a.C. – L'Asia seduta su un altare, su cui è un'erma femminile, solleva un lembo del velo con la d. e ha lo scettro nella sin.; *Apate* è stante davanti a lei.

131.* (= **46**) Sotto la raffigurazione di Niobe semipietrificata, una giovane donna, col capo cinto di fronde, seduta su un altare, con un ramo nella d. ha lo sguardo rivolto al suolo, accanto a lei sull'ara è una *hydria* che contiene altre fronde.

132. (= *LIMC* III Danaides **3**, VII Pelasgos **6***) Cratere a volute apulo f.r. Bruxelles, Coll. Errera. – *RVAp* II 534, 286: P. dell'Aldilà; Kossatz, *Dramen* 56–59 K 14; Aellen *et al.*, *Darius* 82 n. 4. – c. 320 a.C. – Due donne supplici sedute su un altare, a sin. un giovane con spada, a d. un uomo anch'egli con spada.

133. (= *LIMC* III Danaides **4**) Cratere a volute apulo f.r. Amburgo, coll. Termer. – *RVAp* II 961, 2a: P. del *sakkos* bianco; *RVAp Suppl.* 1, 184 tav. 38, 3; Aellen *et al.*, *Darius* 82 n. 4. – c. 320 a.C. – Due donne sedute su un altare, a sin. uomo con clamide, *petasos* e spada, a d. giovane con *petasos* che si avvicina con la spada sguainata.

Rilievi in pietra

134.* Rilievo in pietra tenera. Princeton, Univ. Art Mus. 1983-34. Da Taranto. – Connelly, J. B., in Ridgeway, B. S., *Greek Sculpture in the Art Museum of Princeton* (1994) 28–31 n° 7. – Inizi del III sec. a.C. – A sin. una sacerdotessa con la chiave del tempio, stante, è presso un altare su cui siedono due donne che si tengono abbracciate.

136

Rilievi in metallo

135.• (= *LIMC* VII Priamos **106•***) Bracciale di scudo, bronzo. Olimpia, Mus. B 8364. – Kunze, *Schildbänder* 157–159 tav. 31 (Xc). – 570–560 a.C. – Priamo siede su un altare con un bastone nella sin. e alza la d. verso Neottolemo armato che lo assale.

136.• (= *LIMC* VI Klytaimnestra **32•**) Sigillo in argento. Ioannina, Mus. 4279. Da Kerasa. – Boardman, *GGFR* 225. 284 fig. 230. – c. 400 a.C. – Clitennestra (iscr.) col seno denudato seduta a d. su un'ara, alza le braccia per difendersi da Oreste che la attacca con il pugnale da sin. e le afferra il braccio sin.

137. (= *LIMC* VII Telephos **67***) Vaso in bronzo, *appliques* sotto le anse. S. Pietroburgo, Ermitage Ky 1896 1/51 (= 2495/93). Da Kurdzip. – c. 340 a.C. – Telefo siede col piede sin. sul piano dell'ara e il d. posato al suolo; ha un spada nella d. alzata, con la sin. afferra Oreste per i capelli.

C. Attributi dei supplici

1. Ramo

Raffigurazioni vascolari

138. (= **108***)

139. (= **87*. 115**)

140. (= *LIMC* I Achilleus **664***) Cratere a volute apulo f.r. S. Pietroburgo, Ermitage Б 1718 (St 422). – *RVAp* I 424, 55: vicino al P. di Licurgo; Kossatz, *Dramen* 25–26 K 4 tav. 2, 2. – c. 350 a.C. – Richiesta di riscatto del corpo di Ettore: nel registro superiore Achille sulla *kline*, al di sotto Priamo seduto con ramo di supplice nella sin. e la d. al capo con un gesto di compianto è volto a sin. verso il corpo esanime di Ettore.

141. (= **122*. 151**)

142. (= **43**)

143. (= **123. 152. 166**)

144. (= **124***)

145.* (= **150. 170**, = *LIMC* VI Kreousa I **7***, V Ion **5a**, VIII Xouthos **2***) Loutrophoros apula f.r. Taranto, Mus. Naz. – *RVAp* II 499, 57 tav. 179, 1–2: P. di Dario; Schauenburg, *o.c.* **88**, 633–651 fig. 4. – 340 a.C. – Creusa, col capo cinto da una benda, è stante davanti all'ara parallelepipeda, nella d. ha una benda, nella sin. un ramo, sull'altare sono due serpenti, inviati da Apollo; da dietro l'altare a sin. e d. spuntano due pantere.

146. (= **88. 157**)

147. (= **46. 131*. 158. 171**)

148. (= **129•. 155**)

2. Benda

Raffigurazioni vascolari

149. (= *LIMC* I Alkmaion **13***) Coppa apoda att. f.r. Londra, BM E 120. – *ARV*² 1280, 61: P. Marlay; *Para* 472. – 440–430 a.C. – Un uomo barbato vestito di clamide a d. assale con la spada una donna seduta a sin. su un altare che protende le braccia in gesto supplice, ha il capo cinto da una benda: interpretazione incerta, forse Erifile uccisa da Alcmeone.

150. (= **145***) Creusa, col capo cinto da una benda, ha anche una benda nella d.

151. (= **122*. 141**)

152. (= **123. 143. 166**)

153. (= **84. 162**) Una benda è nel campo sottostante il Palladio.

154. (= **126**) Sotto l'altare è raffigurata una benda.

155. (= **129•. 148**)

3. Corona di fronde

156. (= **87*. 115. 139**)

157. (= **88. 146**)

158. (= **46. 131*. 147. 171**)

D. Ambientazione

Nell'elenco seguente sono riportate solo le immagini che oltre all'altare, alla statua di culto e all'*omphalos* presenti in **A** e **B** presentano altri elementi connotativi di uno spazio sacro.

159. (= **114***) Una colonna dietro l'altare allude ad un tempio.

160. (= **81**) Lo spazio templare è suggerito oltre che dalla statua di Atena da un pilastro da cui pendono due bucrani.

161. (= **64***) La supplica avviene entro un *naiskos*.

162. (= **84. 153**) La parete di fondo del tempio in cui avviene la violenza a Cassandra è ornata da un bucranio, una benda è nel campo sottostante la statua di Atena.

163. (= **77**) Una *phiale* e un bucranio ornano la parete di fondo dell'edificio in cui avviene la supplica, identificabile con il tempio delfico di Apollo, per la vicenda rappresentata.

164. (= **78***) L'edificio entro cui ha luogo la supplica è il tempio delfico di Apollo, identificabile per la vicenda rappresentata; il tempio è rappresentato con colonne ioniche ed ha la parete di fondo ornata di scudi e di elmi appesi; un albero di alloro spunta accanto all'*omphalos*.

165. (= **86**) L'edificio entro cui ha luogo la supplica è il tempio delfico di Apollo, identificabile per la vicenda rappresentata, rappresentato con acroteri a palmette, e con la parete di fondo ornata di uno scudo.

166. (= **123. 143. 152**) La vicenda, pertinente a un mito non identificato avviene nel tempio di Apollo: accanto alla sacerdotessa con la chiave del tempio è un tripode; l'arredo templare è rappresentato con un vaso su una colonna e bucrani e scudi appesi alla parete di fondo.

167. (= **67**) La violenza a Cassandra supplice è ambientata entro un *naiskos* che ha la parete di fondo ornata di due patere appese.

168. (= **121**) La violenza a Cassandra è collocata entro un *naiskos*, con il frontone decorato da grifi affrontati.

169. (= **122***) La supplica, che si riferisce a una vicenda mitica non identificata, la stessa raffigurata in **166**, è ambientata in un tempio il cui arredo è rappresentato da un cratere a volute posto su una colonna ionica; intorno all'altare, al suolo, è una grande ghirlanda.

170. (= **145*. 150**) Sulla parete di fondo del tempio, da identificare per la vicenda rappresentata con quello delfico di Apollo, sono appesi bucrani.

171. (= **46. 131*. 147. 158**) La supplica avviene davanti al *naiskos* in cui è Niobe, edificio da interpretare come la tomba dei figli uccisi.

172. (= **56**) La duplice supplica è collocata in un tempietto con colonne ioniche, con acroteri a palmette e un *anthemion* anche al centro del frontone.

Rilievo in marmo

173. (= **73***) Madigan ritiene che la pelle di animale appesa ad un albero rappresenti una dedica di una preda di caccia e che qui si intenda alludere ad un santuario campestre di Artemide Orthia.

E. Parodia

Raffigurazioni vascolari

174. (= *LIMC* I Aias II **106***, VIII Suppl. Ilioupersis **18**) Skyphos beotico f.n. Kassel, Staatl. Mus. ALg 18. – 420 a.C. – Cassandra, raffigurata con aspetto deforme, è inginocchiata a sin. presso la base a gradini di uno striminzito Palladio che stringe con la d., protende la sin. verso Aiace, anch'esso deforme ed itifallico, che la assale da d.

175.* (= *LIMC* VII Priamos **98***) Cratere a campana apulo f.r. Berlino, Staatl. Mus. F 3045. – *RVAp* I 78, 92: Eton-Nika Group; Schneider-Hermann, G., *BABesch* 48 (1973) 183 fig. 2. – 380–370 a.C. – Uccisione di Priamo: un attore con maschera comica e berretto frigio siede a sin. su un altare e alza la sin. in un gesto di allocuzione verso l'attore armato di spada che gli è di fronte.

176. (= *LIMC* VII Telephos **81***) Cratere a campana apulo f.r. Würzburg, Wagner-Mus. H 5697. – *RVAp* I 65, 4a; Kossatz-Deissmann, A., in *Tainia, FS R. Hampe* (1980) 281–290 tavv. 60–61. – 370 a.C. – Parodia di Telefo, inginocchiato sull'altare, con Oreste: un uomo vestito da donna inginocchiato sull'altare impugna nella sin. un otre camuffato da bambino e nella d. una spada, da sin. sopraggiunge la «madre» con un cratere.

177. (= *LIMC* I Aias II **107***, VII Kassandra I **154**, VII Theano I **9***) Cratere a calice pestano f.r. fr. Roma, Villa Giulia 50279. – *RVP* 85, 130 tav. 54b: Asteas; Trendall, *Phlyax Vases*² 54–55 n° 86; Oenbrink, *Bild* 376 tav. 12 A 68. – Cassandra afferra per la cresta dell'elmo Aiace, che inginocchiato alla base del Palladio ne abbraccia le gambe.

LUCIA FAEDO

FULVIO CANCIANI (premessa),
EZIO PELLIZER (fonti letterarie),
LUCIA FAEDO (immagini)

6.e. ASYLIE

GLIEDERUNG

Vorbemerkung 217
I. Idee und Praxis bei den Griechen 218
A. Der durch den Ritus der Hikesia gewährte Schutz 218
B. Das Sklavenasyl 219
C. Die vertraglich vereinbarte Asylie ... 219
Katalog 220
Die Idee der sakralen Schutzgewährung im Vollzug der Hikesia in der Historiographie, in der Dichtung und im philosophischen Traktat 220
Inanspruchnahme in familiärem Kontext 221
Inanspruchnahme in politischem bzw. administrativem Kontext 222
Inanspruchnahme nach schuldhaftem Verhalten 226
Inanspruchnahme in militärischem Kontext 227
a. Kombattanten 227
b. Zivilbevölkerung 229
Die Rolle des Orakels im Asylwesen ... 230
Das Sklavenasyl 231
Asylie-Verträge 231
II. Idee und Praxis bei den Römern 232
A. Der Umgang mit der griechischen Hikesia und Asylia 232
B. Die 'tiberische Revision' des griechischen Asylrechts 232
C. Asylstätten in Rom 232
D. Das Statuenasyl (*ad statuam [statuas] confugere*) 233
E. Das Sklavenasyl 233
Katalog 234
Der Umgang mit der griechischen Hikesia und Asylia 234
Das 'Asyl des Romulus' 235
Das Asyl des Dianatempels auf dem Aventin 235
Das Asyl des Cerestempels am Fuss des Aventin 236
Das Asyl des Tempels des Divus Iulius ... 236
Allgemeine Angaben zur Asylfunktion von Heiligtümern in Rom 236
Das Statuenasyl 236
Das Sklavenasyl 236

Vorbemerkung

Das griechische Substantiv ἀσυλία bezeichnet den Zustand des Geschützt-Seins. Die darin enthaltene Wurzel συλ- führt in der substantivischen Form ἡ σύλη bzw. τὸ σῦλον und als Verb συλᾶν in das Bedeutungsfeld 'gewaltsam wegreissen', 'berauben' (Dreher 2, 80–84; Chaniotis 1, 66 f.). Ein Monument, das die selbstverständliche Ausübung des συλᾶν vor Augen führt, stellt die um 530 v. Chr. vorgenommene Weihung des Aiakes an die Hera von Samos dar (*ThesCRA* I 2 d Weihgeschenke, gr. **97**): Die der Statue beigegebene Inschrift nennt als Weiheanlass reichen Ertrag aus dem συλᾶν: *ΑΕΑΚΗΣ ΑΝΕΘΗΚΕΝ / Ο ΒΡΥΧΩΝΟΣ ΟΣ ΤΗΙ / ΗΡΗΙ ΤΗΝ ΣΥΛΗΝ Ε/ΠΡΗΣΕΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ / ΕΠΙΣΤΑΣΙΝ* «Aiakes, Brychons Sohn, weihte [das Denkmal], welcher für Hera die Kaperei ständig betrieb, zur Zeit seines Vorsteheramtes.» (Übers. F. Bilabel; Freyer-Schauenburg, B., *Bildwerke der archaischen Zeit und des Strengen Stils* [1974] 139–146 Nr. 67 Taf. 56. 57).

Zur Einschränkung bzw. zur Abwehr des ursprünglich offenkundig geduldeten συλᾶν haben die Griechen zwei Wege beschritten: Sie nutzten die sakral geschützte Unverletzbarkeit der numinosen Stätten (Herdfeuer, Götterbilder, Heiligtümer), und sie schufen auf dem Rechtsweg die Möglichkeit, Personen und Objekte für ἄσυλος, das bedeutet «von einer Gewalttat irgendwelcher Art unversehrt» (Schlesinger 10) zu erklären. Die in den meisten Asyliedekreten verwendete Formel, eine Stadt für ἱερὸς καὶ ἄσυλος zu deklarieren, zeugt von der bewussten Anknüpfung des vertraglich geregelten Schutzes an die sakrale Schutzgewähr durch die Heiligtümer (Dreher 2, 89).

Beiden Optionen ist gemeinsam, dass sie das Zusammenleben der Menschen und die Sicherung ihres materiellen Besitzes vor willkürlichen Übergriffen zu bewahren vermochten. In Bezug auf die persönliche Unversehrtheit bot die sakrale Schutzgewährung im Vollzug des Ritus der *Hikesia* (auch: *Hiketeia*) die Möglichkeit einer spontanen Inanspruchnahme, und dies an jedem Kultplatz, für bestimmte Zeitabschnitte räumlich ausgeweitet durch die für die Festdauer ausgerufene *Ekecheiria* (Rigsby 11 f.). Das insgesamt dichte Netz von potentiellen Zufluchtsstätten kam insbesondere Reisenden und Händlern zugute (Sinn 2, 90; Sinn, U., «The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power», in Hellström/Alroth 67–74). Eine latente Gefährdung resultierte aus dem hohen moralischen Anspruch, dass dieser Schutz jedermann in jeder Situation zugute kommen sollte. Dies führte zwangsläufig

zu Widerspruch, Missbrauch und Missachtung (Sinn 1, 101–111), zumal es an allgemein gültigen verbindlichen Regeln für die Rechtsprechung fehlte (Chaniotis 1, 70–72. 79) und die Abwicklung in keiner Weise formalisiert war (Dreher 2, 86). Die im zentralistisch geführten Ägypten stark bürokratisierte Regelung (v. Woess *passim*) ist nur bedingt auf die griechische Koine zu übertragen (Dreher 2, 91). Die vertraglich vereinbarte Asylia hatte mit ihrer völkerrechtlichen Dimension die grössere Wirkungskraft, blieb aber jeweils auf eine genau definierte Personengruppe bzw. auf bestimmte Territorien beschränkt.

Bei einer vorauszusetzenden generellen Wirksamkeit bereits in frühgriechischer Zeit (Dreher 2, 84) ist die früheste historisch bezeugte Inanspruchnahme des sakral gewährten Schutzes durch den Vollzug der *Hikesia* der Rettungsversuch des Kylon (**14**) um 630 v. Chr. Die Konvention der an Einzelpersonen als Privileg verliehenen Asylia ist seit dem 5. Jh. v. Chr. belegt (Dreher 2, 82 f.), während die dichte Folge entsprechender Vertragsabschlüsse zwischen zwei oder mehreren Poleis nach vereinzelten Vorstufen bereits im 5. Jh. v. Chr. (Rigsby 41–53; Dreher 2, 83) im frühen 3. Jh. v. Chr. einsetzt (**79–85**).

Ungeachtet des in der hellenistischen Epoche rasch anwachsenden Netzes der vertraglich vereinbarten Asylieabkommen, hat der über die *Hikesia* gewährte Schutz für individuelle und akute Notlagen seine Bedeutung auch im Hellenismus nicht gänzlich eingebüsst (**32–37**). Es ist bezeichnend, dass die unter Tiberius einberufene römische Senatskommission zur Revision der griechischen Asylie (s. unten) ihre Entscheidung sowohl auf die Überprüfung der Vertragstexte wie auf die Einsichtnahme in alte religiöse Normen stützte (Tac. *ann.* 3, 60, 3: *Magnaque eius diei species fuit quo senatus maiorum beneficia, sociorum pacta, regum etiam qui ante vim Romanam valuerant decreta ipsorumque numinum religiones introspexit, libero, ut quondam, quid firmaret mutaretve.*).

BIBLIOGRAPHIE: Bravo, B., «Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques», *AnnPisa* 10 (1980) 675–987; Caillemer, E., *DA* 1 (1877) 505–510 *s.v.* «Asylia»; Chaniotis, A., «Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis», *Kernos* 9 (1996) 65–86 (= Chaniotis 1); Chaniotis, A., *NPauly* 2 (1997) 143 *s.v.* «Asylon» (= Chaniotis 2); Delekat, L., *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung* (1964); Derlien, J., *Asyl. Die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike* (2003); Dreher, M. (Hsg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion. Akten der Magdeburger Konferenz zur Europäischen Geschichte. Europas geschichtliche Wege zwischen Mittelmeer und Mitteleuropa* I 2002 (2003) (= Dreher 1); Dreher, M., «Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike», *Tyche* 11 (1996) 79–96 (= Dreher 2); Dreher, M., «Asylia und verwandte Begriffe in der griechisch-römischen Antike», in Jung, M./Wengeler, M./Böke, K. (Hsg.), *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über «Ausländer» in Medien, Politik und Alltag* (1997) 36–44 (= Dreher 3); Freyburger, G., «Supplication grecque et supplication romaine», *Latomus* 47 (1988) 501–525 (= Freyburger 1); Gauthier, P., *Symbola: Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (1972); Latte, K., *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland* (1920); Rigsby, K. J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (1996); Scheer, T., *Die Gottheit und ihr Bild: Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (2000); Schlesinger, E., *Die griechische Asylie* (1933); Sinn, U., «Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia», *AM* 105 (1990) 53–116 (= Sinn 1); Sinn, U., «Greek Sanctuaries as Places of Refuge», in Marinatos/Hägg, *Sanctuaries* 88–109 (= Sinn 2); Stengel, P., *RE* II 2 (1896) 1881–1886 *s.v.* «Asylon»; Thür, G., *NPauly* 2 (1997) 143 *s.v.* «Asylia»; Wenger, L., *RAC* 1 (1950) 836–844 *s.v.* «Asylrecht»; von Woess, F., *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (1923).

I. Idee und Praxis bei den Griechen

A. Der durch den Ritus der Hikesia gewährte Schutz

Zum Ritus der *Hikesia* und den Reflexen in der Bildkunst s. *ThesCRA* III 6 d. Zu der notwendigen Infrastruktur in den Sakralstätten s. *ThesCRA* IV 1 Kultorte.

Mit den hier zusammengetragenen Zeugnissen werden die Idee und die praktizierten Anwendungsmöglichkeiten der sakralen Schutzgewährung erläutert. Als Gründe für die Inanspruchnahme sind private Bedrängnis (**9–13. 38–45**), politische Verwicklungen (**14–37**) und – mit der stärksten Frequenz – die Folgen militärischer Konflikte (**44. 46–64**) bezeugt. Im privaten Bereich reicht das Spektrum von der Regulierung familiärer Konflikte (**9–11**) und finanzieller Verstrickungen (**42**) bis zum Bemühen um Strafmilderung nach kriminellen Vergehen (**39. 43. 45**). Der Schutzanspruch gilt auch für Mörder und zum Tode Verurteilte (**2. 3**). Mit Hilfe der *Hikesia* vermögen sich Frauen der Zudringlichkeit oder demütigender Handlungen der Männer zu erwehren (**9. 10. 12. 41**). Politische Amtsträger nutzen das Instrument der *Hikesia* bei dem Vorwurf des Fehlverhaltens im Amt (**17. 18. 24**) oder nach dem Scheitern eines unzulässigen Zugriffs auf die Macht (**14. 16**). Gesandtschaften in schwieriger Mission treten ihren Verhandlungspartnern im Status von Schutzflehenden gegenüber, um sich Gehör zu verschaffen (**19. 20. 26**).

In der Historiographie überwiegen die Nachrichten über Missbrauch (**23c. 27. 28a–c. 30. 35. 37. 38a–b. 41. 46. 47. 52–54. 62**) und Missachtung (**3. 14. 49. 59. 60**) der *Hikesia*. Die latente Gefährdung dieser Form der Schutzgewährung schlägt sich auch in der Thematisierung durch das Drama nieder (**2. 9. 10. 11. 39. 56. 58. 66**). Die bis in das 1. Jh. v. Chr. reichenden Belege für die fortdauernde Nutzung (**27–37. 64. 86**, s. auch unten **II**) widerlegen die These vom Scheitern (Gould 101; Gehrke 251) oder einer nur noch sehr eingeschränkten Funktionsfähigkeit (Chaniotis 1, 79. 83–85) des sakralen Schutzgebotes auf und nach dem Höhepunkt der innergriechischen *Staseis* an der Wende vom 5. zum 4. Jh. v. Chr. Noch bei den Auseinandersetzungen auf griechischem Boden nutzen im 1. Jh. v. Chr. auch die Römer den Sakralschutz (s. unten **II**).

Auf eine Anwendung des Ritus der *Hikesia* über eine lange Zeit hinweg lassen eingespielte Verfahrensweisen sowohl auf Seiten der Schutzflehenden, wie auch bei den vermittelnden Priestern und den Verfolgern schliessen (Sinn 1, 75): Schutzflehende bedienen sich als wirkungsvoll erkannter, emotionaler Gesten, Gebärden und Argumentationen (**34a. 39. 56. 58**). Im Gegenzug haben sich auch auf der Seite der Entscheidungsträger Verhaltensweisen mit dem Ziel einer Umgehung des Schutzgebotes herausgebildet (**18. 23b. 32. 34b. 37. 46. 56**).

Das offenkundig zähe Ringen um die Einhaltung der sakralen Schutzgewähr schlägt sich in einer reichen, überwiegend moralisierenden Legendenbildung nieder: Aufsehen erregende Naturkatastrophen (**47**), schwere Schicksale von Personen und ganzer Stadtgemeinschaften (**35. 46. 47. 54. 68. 69**) werden auf Asylmissachtungen zurückgeführt. Für die Idee des Sakralschutzes wird in sprechenden Fabeln und Parabeln (**8a–d**) und Allegorien (**1. 4. 5. 42**) geworben. Kultbräuche halten die Erinnerung an vorbildliches Verhalten gegenüber Schutzflehenden wach (**44. 55**). Der hohe Stellenwert des über die *Hikesia* gewährten sakralen Schutzes gibt sich schliesslich auch darin zu erkennen, dass die Einstellung zur *Hikesia* gezielt von der politischen Propaganda thematisiert wird (**51. 62–64**). Stärkung erfuhr das Schutzgebot durch die Autorität der Orakel (Chaniotis 1, 75–79) (**65–69.** s. auch **80. 81. 83**).

B. Das Sklavenasyl

Das allgemeine Schutzgebot der Heiligtümer hatte Gültigkeit auch für die Sklaven (**70–78**). Anders als bei den freien Bürgern unterlag die Priesterschaft bei der Regulierung des Schutzbegehrens von Sklaven jedoch örtlich festgesetzen Vorgaben, die sich auf die Dauer des Verfahrens (**70**) oder die Behandlung während des Aufenthalts im Heiligtum bezogen (**74–76**). Auch bei der Entscheidung waren den Priestern vergleichsweise enge Grenzen gesetzt: waren die Beweggründe der Sklaven fundiert, wurden sie an einen neuen, milderen Herrn verkauft (**73. 78**) oder blieben als Hierodoulen im Besitz des Heiligtums (Bellen 64 f.); die Rückgabe an den ursprünglichen Herrn konnte mit Auflagen versehen sein (**77**). Heiligtümer wie das Theseion in Athen (**73**), das Heiligtum der Palikoi auf Sizilien (**77**) oder das Poseidonheiligum am Tainaron (Sinn 3; Chaniotis 1, 82; eine Spezialisierung verneinend: Dreher 2, 86) wurden von Sklaven bevorzugt aufgesucht, ohne aber eigens auf diese Klientel spezialisiert zu sein.

C. Die vertraglich vereinbarte Asylie

Die Konvention der vertraglich garantierten Asylie ist seit der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. bezeugt (**79–85**). Die Nachrichten über feierliche Erklärungen der Unverletzlichkeit einiger Städte aus vorhellenistischer Zeit (Rigsby 41–53: Elis, Delphi, Plataiai und Delos) sind teils retrospektive Konstrukte (Elis/Olympia), teils durch die späte Überlieferung zu korrumpiert, als dass sie eine historische Realität der vorhellenistischen Zeit authentisch widerspiegeln könnten.

Die jüngste Sammlung der Belege (Rigsby) verzeichnet 93 Städte in der griechischen Oikumene, die Asylieverträge abgeschlossen haben, darunter manche, denen die Asylia von einer Vielzahl von Königen, Bündnissen und Städten zugesichert wurde: auf besonders starke Resonanz stiessen die Einladungen von Magnesia/Mäander (**83**) und Teos (**84**). Die vereinbarte Schutzgarantie konnte dezidiert auf ein lokales Heiligtum und das dort abgehaltene Fest bezogen sein (**79. 81–83. 85**), bezog aber durchaus auch das gesamte Territorium der Stadt mit ein (**80. 84**). In anderen Fällen wurde dezidiert die Unantastbarkeit der Bürger angesprochen (**84**). Gegenstand der vertraglichen Vereinbarung konnte auch die genaue Festlegung der Grenzen des durch die Asylie geschützten Areals sein (**85**). Auch diese völkerrechtliche Absicherung bedient sich der Autorität der Orakel (**80. 81. 83**).

Die Zeitspanne, für die derartige Asylieverträge nachgewiesen sind, erstreckt sich von der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. (Heiligtum der Athena Itonia von Koroneia in Böotien: **79**) bis in die frühe römische Kaiserzeit (s.u. **II 90–92**). Eine regulierende Zäsur bildet die Revision durch den römischen Senat in den Jahren 22 und 23 n. Chr. (s.u. **II**). Dienten die Asylieverträge in hellenistischer Zeit in erster Linie den Sicherheitsinteressen und ökonomischen Zielen der Vertragspartner, machten sich Römer in den Wirren der späten Republik dieses Instrument für ihre strategischen Interessen zunutze (s. unten **II**).

BIBLIOGRAPHIE: Bellen, H., *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich* (1971); van Berchem, D., «Trois cas d'asylie archaïque», *MusHelv* 17 (1960) 21–33; Bolkestein, H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (1939); Bömer, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* II (1960); Christensen, K. A., «The Theseion: A Slave Refuge at Athens», *Am. Journ. of Anc. Hist.* 9, 1984 (1990) 23–32; Daube, D., *Civil Disobedience in Antiquity* (1972); Ducat, J., «Esclaves au Ténare», in *Mél. P. Lévêque* 4. *Religion* (1990) 173–193; Gehrke, H.-J., *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jhs. v. Chr.* (1985); Gödde, S., *NPauly* 5 (1998) 554–555 *s.v.* «Hikesie»; Gould, J., «Hiketeia», *JHS* 93 (1973) 74–103; Grasmück, E. L., *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike* (1978); Habicht, Chr., «Samische Volksbeschlüsse der hellenistischen Zeit», *AM* 72 (1957) 152–274; Herrmann, P., «Antiochos der Grosse und Teos», *Anadolu* 9 (1965) 25–159; Kopperschmidt, J., *Die Hikesie als dramatische Form. Zur motivischen Interpretation des griechischen Dramas* (1967); Kudlien, F., «Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike», *Hermes* 116 (1988) 232–252; Lambrinoudakis, V., «Staatskult und Geschichte der Stadt Epidauros», *Archaiognosia* 1, 1 (1980) 39–63; Scholl, R., *Corpus der ptolemäischen Sklaventexte* I (1990); Seibert, J., *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte* (1979); Sinn, U., «'Strandgut' am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Aussenseiter», in Ulf, Chr. (Hsg.),

Ideologie – Sport – Aussenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft (2000) 231–241 (= Sinn 3); Sinn, U., «Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia. Ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen», in Dreher 1, 107–126 (= Sinn 4); Sinn, U., «Sunion. Das befestigte Heiligtum der Athena und des Poseidon an der 'Heiligen Landspitze Attikas'», *AntW* 23 (1992) 175–190 (= Sinn 5); Thür, G./Taeuber, H., «Prozessrechtlicher Kommentar zur 'Krämerinschrift' aus Samos», *AnzWien* 115 (1978) 205–225; Wenger, L., «Ὅροι Ἀσυλίας», *Philologus* 86 (1931) 427–454.

KATALOG

Die Idee der sakralen Schutzgewährung im Vollzug der Hikesia in der Historiographie, in der Dichtung und im philosophischen Traktat

1. Hdt. 1, 159. – Chaniotis 1, 65; Sinn 2, 106. – In der Berichterstattung des Herodot über die Behandlung des schutzflehenden Paktyes (**38**) rankt sich um die Gestalt des Aristodikos aus Kyme folgende Legende: Der gottesfürchtige Aristodikos ist eigens in das Apollonheiligtum nach Didyma gereist, weil er sich mit dem dort erteilten Götterspruch, Kyme solle den Schutzflehenden an seine Verfolger aushändigen, nicht abfinden kann. Mit einer gezielten Provokation will er den Gott zur Rede stellen: Er nimmt alle am Tempel befindlichen Vogelnester aus. Sofort ertönt die Stimme des Gottes und tadelt ihn, dass er sich an dessen Schutzflehenden vergreife (τοὺς ἱκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις). Genau dies hat Aristodikos hören wollen, denn nun konnte er den Gott mit dessen unverständlichen Orakelspruch konfrontieren. Die Erläuterung des Gottes ist eindeutig: Nicht erst die Auslieferung eines Schutzflehenden sei Frevel und ziehe furchtbare Konsequenzen nach sich, bereits die Frage, wie man sich einem Schutzflehenden gegenüber zu verhalten habe, sei unentschuldbar: Ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἱκετέων ἐκδόσιος ἔλθητε ἐπὶ τὸ χρηστήριον (1, 159, 4).

2. (= III 6 d Hikesie **26**) Eur. *Ion*. – 412 v. Chr. – Freyburger 2, 151; Chaniotis 1, 65 f. 83 f. 86; Dreher 2, 86; Sinn 2, 91. – Kreusa wird wegen ihres Mordversuchs an Ion verfolgt. In grosser Not sucht sie am Altar des Apollonheiligtums von Delphi Zuflucht. Die Dialoge zwischen ihr, dem Chor und Ion enthalten allgemeine Aussagen zur Idee der Asylie, lassen zugleich aber auch erkennen, wie umstritten diese Institution in der Realität im Volk sein konnte. – Zur Idee: 1256: Der Altar bietet Schutz auch dem, der nach dem Gesetz zum Tode verurteilt ist (τῷ νόμῳ δέ γ' ὄλλυμαι); 1314 f.: Der Frevler geniesst den gleichen Schutz wie der Gerechte (τοὺς μὲν γὰρ ἀδίκους βωμὸν οὐχ ἵζειν ἐχρῆν / ἀλλ' ἐξελαύνειν); 1285: Der Schutzflehende ist Eigentum der Gottheit (ἱερὸν τὸ σῶμα τῷ θεῷ δίδωμ' ἔχειν). – Zur Realität: 1259: Der Chor ermutigt Kreusa zwar zur *Hikesia*, hält es aber für nicht ausgeschlossen, dass das Asylgebot missachtet wird (κἂν θάνῃς γὰρ ἐνθάδ' οὖσα); 1312 f.: Ion hält es für eine Zumutung, dass ihm die Sakralnorm abverlangt, die des Mordversuchs überführte Kreusa als Schutzflehende anzuerkennen (δεινόν γε θνητοῖς τοὺς νόμους ὡς οὐ καλῶς / ἔθηκεν ὁ θεὸς οὐδ' ἀπὸ γνώμης σοφῆς).

3. Pol. 4, 35, 3. – 219 v. Chr. – Chaniotis 1, 73; Gehrke 28 f. – In der Absicht, eine Kurskorrektur der spartanischen Politik herbeizuführen, töten die Makedonengegner innerhalb Spartas das makedonenfreundliche Ephorenkollegium während eines Festes im Heiligtum der Athena Chalkioikos. Um das Schändliche der Tat zu verdeutlichen, fügt Pol. in seine Berichterstattung die Bemerkung ein, dass selbst zum Tode Verurteilte im Schutz des Heiligtums ein Recht auf Unversehrtheit haben (καίτοι πᾶσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερόν, κἂν θανάτου τις ᾖ κατακεκριμένος).

4. Dion Chrys. 31, 88–89. – 69–75 n. Chr. – Blanck, H., *Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen und Römern* (1969²) 11–14; Sinn 1, 114 Nr. d 1. – In seiner fiktiven Rede vor einer rhodischen Versammlung tadelt Dion die in dieser Stadt besonders ausgeprägte Gewohnheit, ältere Statuenweihungen umzuwidmen. Zwei seiner Argumente gegen diese Konvention nehmen Bezug auf das Schutzgebot der Heiligtümer: **a.** Die Umweihung der Statue eines Wohltäters stelle eine Missachtung des einst Geehrten dar. Es sei paradox, wenn man jene, die Unrecht täten, als Schutzflehende im Heiligtum akzeptiere, den Rechtschaffenen aber jede Achtung verweigere (88: εἶθ' ὅποι μηδὲ τοὺς κακὸν δράσαντας ἐάνπερ καταφύγωσιν ἔθος ἐστὶν ἀδικεῖν, τοὺς εὐεργέτας οὐ δεινὸν ἐὰν φαινώμεθα ἀδικοῦντες;). Ein solches Verhalten führe dazu, dass das Schutzgebot der Heiligtümer ausgerechnet nur noch den Frevlern zugute komme (88: καὶ τὴν ἀσυλίαν, ἣν παρέχουσι τοῖς φαύλοις οἱ τοιοῦτοι τόποι, μόνοις, ὡς ἔοικε, τοῖς ἀγαθοῖς οὐ δυνήσονται παρέχειν;). – **b.** Es gelte allgemein als Sakrileg, Gerätschaften oder Votive aus einem Heiligtum zu entfernen. Das müsse auch auf die Namen der Stifter an den Weihestatuen bezogen werden. Die in ihren Inschriften anwesenden Stifter seien wie Schutzflehende zu behandeln: auf sie sei der bekannte Spruch des Apollon von Didyma anzuwenden, der einst selbst die Vögel an seinem Tempel als seine Schutzflehenden bezeichnet habe (**1**).

5. Plut. *de superst.* 4, 166e. – 1./2. Jh. n. Chr. – Sinn 1, 114 Nr. d 3. – Plut. stellt der von ihm eindringlich geschilderten Ausweglosigkeit der Abergläubischen das Los anderer Notleidender gegenüber, die sich aus ihrer misslichen Lage auf vorgegebenen Wegen befreien können: Für jeden, der von einem Gegner bedrängt werde, bestehe die Möglichkeit, sein Schicksal zu wenden, sobald er bei einem Götterbild oder in einem Heiligtum Schutzflehender geworden sei (πολεμίους οἱ φεύγοντες, ἂν ἀγάλματος λάβωνται ἢ ναοῦ, θαρροῦσιν).

6. Plut. *Lyc.* 5, 5. – 1./2. Jh. n. Chr. – Sinn 1, 114 Nr. c 7. – Der Bericht über das Wirken des fiktiven Gesetzgebers Lykurg enthält die Passage vom Einschüchterungsmanöver des Lykurg auf der Agora von Sparta. Im Glauben, diese Aktion ziele auf seinen Sturz, sucht der König Charillos Zuflucht im Heiligtum der Athena Chalkioikos (κατέφυγε πρὸς τὴν Χαλκίοικον). Die Mitstreiter des Lykurg suchen ihn dort auf und überzeugen ihn, durch Eide bekräftigt, dass er für sich und sein Amt keine Befürchtungen zu haben brauche. Charillos verlässt daraufhin die Zufluchtsstätte (ἀνέστη) und waltet, nunmehr als Parteigänger des Lykurg, weiter seines Amtes.

7. Die Grundidee des göttlichen Beistandes für alle, die sich einem Heiligtum anvertrauen, spiegelt sich auch in der Benennung der Patienten in den sakralen Heilstätten als Schutzflehende. Paus. verwendet diese Benennung wiederholt im Zusammenhang mit den Unterkünften der Heilung Suchenden in Asklepiosheiligtümern: **a.** Paus. 10, 32, 12: Tithorea (ἐντὸς μὲν δὴ τοῦ περιβόλου τοῖς τε ἱκέταις καὶ ὅσοι τοῦ θεοῦ δοῦλοι, τούτοις μὲν ἐνταῦθά εἰσι καὶ οἰκήσεις). – **b.** Paus. 2, 11, 6 (ed. Facius [Leipzig 1794], Bekker [Berlin 1826], vgl. Frazer III 70 z. St.): Titane (ἱκέται τοῦ θεοῦ). – **c.** Paus. 2, 27, 2: Epidauros (ἱκέται τοῦ θεοῦ); vgl. aber auch **48**.

8. Die Idee der sakral geschützten Asylie wird in mehreren Fabeln verherrlicht. Schutzflehende sind jeweils Tiere, die ihren Jägern bzw. Feinden innerhalb der Tierwelt entkommen. **c.** ist eine Parabel, deren Schauplatz frei erfunden ist; **a. b.** und **d.** ranken sich als Varianten des gleichen Grundthemas um tatsächlich existierende Heiligtümer. – **a.** Strab. 5, 1, 9 p. 215. – August. Epoche. – Im Land der Veneter geht Strabon den Spuren der Herrschaft des Diomedes nach. Unter Berufung auf die Geschichtsschreibung (ἱστοροῦνται) nennt er als solche Zeugnisse zwei Heilige Haine (δύο ἄλση): den Hain der Hera Argeia und den Hain der Artemis Aitolis. In Bezug auf beide Sakralbezirke referiert er aus seinen Quellen Legenden «wie sie sich nun einmal um Kultplätze zu bilden pflegen» (προσμυθεύουσι δ', ὡς εἰκός, τὸ ἐν τοῖς ἄλσεσι). Eine dieser Legenden besagt, dass Hunde von der Verfolgung der Tiere ablassen, sobald diese im Heiligtum Zuflucht genommen haben. – **b.** Paus. 8, 38, 6. – 2. Jh. n. Chr. – Zu den wundersamen Dingen im Lykaiongebirge zählt ein Bezirk (τέμενος), innerhalb dessen alle Wesen ihren Schatten verlieren. Diese Erscheinung führt dazu, dass jeder Jäger die Verfolgung des Wildes abbricht, sobald er die Grenze dieses Bezirks erreicht und die Schattenlosigkeit wahrnimmt (καὶ διὰ τοῦτο ἐς τὸ τέμενος θηρίου καταφεύγοντος οὐκ ἐθέλει οἱ συνεσπίπτειν ὁ κυνηγέτης, ἀλλὰ ὑπομένων ἐκτός). – **c.** Ail. *nat.* 11, 6. – 2./3. Jh. n. Chr. – Alle Tiere, die sich in das Heiligtum des Pan in 'Aule (Αὐλή)' flüchten, werden dort wie Schutzflehende (ὥσπερ οὖν ἱκέτας) aufgenommen. Sie geniessen im Heiligtum absolute Sicherheit (τὴν μεγίστην σωτηρίαν), denn die Wölfe, ihre ärgsten Feinde, werden am Rande des Heiligtums von heiligem Schauer ergriffen (πεφρίκασι) und zurückgehalten (ἀναστέλλονται). Im Innern des Heiligtums ist alles zum Besten der Tiere eingerichtet (ἴδια δὴ καὶ τούτων τῶν ζῴων ἔοικε πρὸς σωτηρίαν ἀγαθά). – **d.** Ail. *nat.* 11, 7. – 2./3. Jh. n. Chr. – Sinn 2, 106. – Die bei Kourion zahlreich auftretenden und als Jagdwild beliebten Hirsche finden Sicherheit vor ihren Jägern, sobald sie sich in das weitläufige Areal des Apollonheiligtums flüchten. Die Jagdhunde schlagen zwar an, verharren aber im Abstand (πλησίον δὲ ἐλθεῖν οὐχ ὑπομένουσι). Die Hirsche bleiben trotz des Kläffens der Jagdhunde ungerührt beisammen, weil sie sich instinktiv dem göttlichen Schutz anvertrauen (ἀπορρήτῳ τινὶ φύσει τὴν ὑπὲρ ἑαυτῶν σωτηρίαν τῷ θεῷ πιστεύουσαι αἱ ἔλαφοι).

Inanspruchnahme in familiärem Kontext

9. (= III 6 d Hikesie **15**) Aischyl. *Suppl.* – Um 460 v. Chr. – Chaniotis 1, 67; Dreher 2, 85–87; Dreher 7; Sinn 1, 112 Nr. b 2. – Die Töchter des Danaos verweigern den Söhnen des Aigyptos die Ehe und werden deshalb von diesen verfolgt. Unter Berufung auf ihre genealogischen Verbindungen zu Argos entfliehen sie dorthin und nehmen in einem der argivischen Heiligtümer (θεῶν ἀγορά) den Status von Schutzflehenden an. Während der langwierigen Beratungen über ihr Schicksal sind die Schutzflehenden in einem Hain abseits der Altäre (509: βέβηλον ἄλσος) untergebracht; als zwischenzeitlich Gefahr droht, kehren sie zu den Altären zurück.

10. (= III 6 d Hikesie **23**) Eur. *Andr.* – 428–424 v. Chr. – Chaniotis 1, 67; Sinn 2, 92. – Mordabsichten ihrer Widersacher Hermione und Menelaos fürchtend, sucht Andromache Zuflucht im Heiligtum der Thetis in Phthia (135). Als Hermione und Menelaos von der Hikesie der Andromache Kenntnis erhalten, nehmen sie deren Sohn als Geisel. Um das Leben ihres Kindes zu retten, gibt sie die Hikesie auf und fällt ihren Feinden in die Hände. Durch das Eingreifen des Peleus wird sie gerettet.

11. Soph. *Oid. K.* – Ca. 406 v. Chr. – Sinn 1, 112 Nr. b 1; Sinn 2, 100. – Polyneikes sucht die Aussöhnung mit seinem Vater, um sich dadurch Vorteile im bevorstehenden Kampf um Theben zu verschaffen (1163 ff.). Er lässt sich am Altar des Poseidon als Schutzflehender nieder, während Theseus dort opfert (1158). Theseus übermittelt das Anliegen des Polyneikes an Oidipus. Oidipus lehnt eine Begegnung mit Polyneikes zunächst ab, doch wird er von Theseus ermahnt, dem Wunsch des Schutzflehenden aus Ehrfurcht gegenüber Poseidon nachzukommen.

12. Paus. 8, 5, 11 ff. – 2. Jh. n. Chr. – Sinn, U., «The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power», in Hellström, P./Alroth, B. (Hsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (1996) 71. – Für das Amt der Priesterin im Heiligtum der Artemis Hymnia von Orchomenos in Arkadien gelten äusserst strenge Reinheits- und Keuschheitsgebote. Einer der aus diesem Grund stets jungen unverheirateten (κόρη

παρθένος) Priesterinnen stellt der arkadische König Aristokrates nach. In ihrer Bedrängnis nimmt die Priesterin den Status einer Schutzflehenden an (τέλος καταφυγοῦσαν ἐς τὸ ἱερόν). Am Götterbild vergeht sich Aristokrates an ihr (παρὰ τῇ Ἀρτέμιδι ἤσχυνεν). Aristokrates wird wegen dieses Frevels gesteinigt. Im Heiligtum tun auf eine entsprechende Änderung der Bestimmungen hin nur noch 'erfahrene' Frauen Dienst.

13. Die Kinder der Medeia. – Sinn 1, 112 Nr. b 4. – Die mythographische Überlieferung zur Flucht der Medeia aus Korinth kennt mehrere Versionen, in denen Medeia ihre zurückgelassenen Kinder dem Heiligtum der Hera Akraia als Schutzflehende anvertraut: **a.** Kreophylos, *FGrH* 417 F 3 (nach Didymos in *Schol.* Eur. *Medea* 264). – Medeia tötet Kreon. Auf ihrer Flucht sind ihr die kleinen, noch unmündigen Kinder hinderlich, sie lässt sie am Altar der Hera Akraia zurück (ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς Ἀκραίας Ἥρας καθίσαι). Sie tut dies in der Zuversicht, die Kinder auf diesem konventionellen Wege in die Obhut ihres Vaters gelangen zu lassen (νομίσασαν τὸν πατέρα αὐτῶν φροντιεῖν τῆς σωτηρίας αὐτῶν). Die Anverwandten des Kreon töten jedoch die Kinder und verbreiten das Gerücht, Medeia habe auch diesen Frevel begangen. – **b.** Apollod. *bibl.* 1 (145) 9, 28. – Medeia flieht als Mörderin der Glauke und ihrer mit Jason gezeugten Kinder. Der weitere Verlauf entspricht der Darstellung des Kreophylos. – **c.** Parmeniskos in Schol. Eur. *Medea* 264. – Medeia wird ihrer Fremdartigkeit wegen aus Korinth vertrieben. Bei ihrem Aufbruch lässt sie ihre 14 Kinder als Schutzflehende im Heiligtum der Hera Akraia zurück. Die Korinther töten die Kinder und werden daraufhin von einer Seuche heimgesucht. Um den Frevel zu sühnen, werden Opferriten eingeführt, die in der Folgezeit Jahrhunderte hindurch jährlich begangen werden.

Inanspruchnahme in politischem bzw. administrativem Kontext

14. (= II 5 Kultbilder **405**) Hdt. 5, 71. – 630/620 v. Chr. – Dreher 2, 85; Sinn 1, 106 Nr. a 1. – Der Athener Kylon unternimmt einen Umsturzversuch, indem er die Akropolis besetzt. Als das Vorhaben scheitert, suchen er und seine Gefährten Zuflucht an der Statue der Athena (ἱκέτης ἵζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα). Die Vorsteher der Naukraren, Mitglieder des Alkmeonidengeschlechts, verhandeln mit den Schutzflehenden. Im Vertrauen auf die Zusicherung, dass sie zwar vor Gericht gestellt, dort aber nicht zum Tode verurteilt würden, verlassen die Schutzflehenden die Sakralstätte, werden aber dennoch getötet. – Varianten der Darstellung bei Thuk. 1, 126, 10–11; Plut. *Sol.* 12.

15. Alk. *fr.* 130b Voigt. – Um 600 v. Chr. – Dreher 2, 84; Sinn 1, 108 Nr. b 3.1; Sinn 2, 95; Picard, C., *RA* (1966) 2, 43 ff.; Treu, M., *Alkaios* (1980³) 142 ff.; Grasmück 21 f.; Seibert 20 ff. 281; Gehrke 332. – Auf Grund seiner aktiven Teilnahme an den Verschwörungen gegen Myrsilos und Pittakos wird Alkaios wiederholt verbannt. Eine dieser Verbannungen verbringt er in einem heimatlichen Heiligtum.

16. Hdt. 6, 91, 1–2. – 489/87 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.2; Sinn 2, 93. – Im Zuge der Feindseligkeiten zwischen Athen und Aigina ermuntern die Athener den Aigineten Nikodromos zu einem Aufstand gegen die aristokratische Führung der Insel. Die Erhebung scheitert. 700 Gefolgsleute des Nikodromos werden von den obsiegenden Aristokraten verhaftet, zum Tode verurteilt und zu einer ausserhalb der Stadt Aigina gelegenen Hinrichtungsstätte geführt. Einem der Verurteilten gelingt es, sich zu befreien. Mit knapper Not erreicht er das Heiligtum der Demeter Thesmophoros, vermag sich aber nur am Ring der Zugangstür festzuklammern. Um die Verbindung zur Asylstätte zu lösen, durchschlagen seine Verfolger die Handgelenke des Schutzflehenden und führen ihn zur Hinrichtung ab. Nach Hdt. 6, 91, 1 steht dieses Sakrileg in einem ursächlichen Zusammenhang mit der wenig später erfolgten Vertreibung der aiginetischen Aristokraten.

17. Hdt. 6, 72; Paus. 3, 7, 9 f. – Um 469 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 3. – Leotychidas II., König in Sparta, gehört zu den erfolgreichen griechischen Strategen der Perserkriege. Nach der Niederlage der Perser führte er in Thessalien eine Strafaktion durch, um die dortigen Machthaber wegen deren Perserfreundlichkeit zur Rechenschaft zu ziehen. Als es trotz militärischer Erfolge nicht zur vollständigen Unterwerfung Thessaliens kommt, wird L. der Bestechlichkeit überführt. Der Gerichtsverhandlung in Sparta entzieht sich L. durch Flucht nach Tegea: Hdt.: ἔφυγε δὲ ἐς Τεγέην. Paus.: ἔφυγεν ἐθελοντὴς ἐς Τεγέαν. Von seinem Auftreten als Schutzflehender im Heiligtum der Athena Alea berichtet nur Paus.: καὶ ὁ μὲν αὐτόθι τὴν Ἀθηνᾶν τὴν Ἀλέαν ἱκέτευε.

18. Thuk. 1, 132 f.; Nepos *Pausanias* 4; Diod. 11, 45, 4; Aristodemos, *FGrH* 104 F 8, 2. – 469 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 4. – Der mit den Persern konspirierende spartanische König Pausanias übergibt einem ihm ergebenen Mann aus Argilios einen Brief für den persischen Grosskönig Artabazos. Der Bote hat Grund zu der Annahme, dass ihm die Übermittlung des Briefes zum Verhängnis werden würde, tatsächlich entnimmt er dem von ihm geöffneten Brief die Anweisung an den Empfänger, den Boten zu töten. Da der Brief eindeutige Belege für die Konspiration des P. mit dem Grosskönig enthält, offenbart sich der Argilier den Ephoren. Trotz dieses gewichtigen Zeugnisses zögern die Ephoren, gegen den amtierenden König vorzugehen. Sie wollen Ohrenzeugen eines Geständnisses sein. Um P. zu einer entsprechenden Äusserung zu provozieren, greifen sie gemeinsam mit dem Boten zu einer List: Der Argilier sucht das Poseidonheiligtum am Tainaron als Schutzflehender auf: Thuk.: ἐπὶ Ταίναρον ἱκέτου οἰχομένου; Nepos: *eo ille index confugit in araque consedit*; Diod.: καθεζόμενος ἐπὶ τῷ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερῷ;

Aristodemos: ἦλθεν εἰς Ταίναρον ἔν τε τῶι τοῦ Ποσειδῶνος τεμένει ἱκέτευεν. In der Gewissheit, dass Pausanias von der Hikesie des Argiliers Kenntnis erhält, bezieht der Schutzflehende Quartier in einer Laubhütte mit einer verborgenen Nebenkammer (διπλῆν σκηνήν). Von schlimmen Befürchtungen getrieben, erscheint P. tatsächlich im Heiligtum, um den Argilier nach dem Grund seiner Hikesie zu befragen. Die Aussprache liefert den Ephoren das erhoffte Geständnis; s. auch (**47**).

19. Thuk. 1, 24, 3–7 (vgl. auch Diod. 12, 30, 2–3). – 438/37 v. Chr. – Sinn 1, 111 Nr. a 1. – Nachdem der Demos von Epidamnos 'die Mächtigen der Stadt' (τοὺς δυνατούς) vertrieben hat, sieht er sich fortdauernden Angriffen der nun Seite an Seite mit den feindlichen Illyrern agierenden Exulanten ausgesetzt. Um die Stadt aus dieser Bedrängnis zu befreien, entsendet der Demos eine diplomatische Delegation zur Mutterstadt Korkyra. Im Wissen um ihre heikle Mission suchen die Gesandten das Heiligtum der Hera auf, um die Verhandlungen aus dem Status von Schutzflehenden aufzunehmen (ταῦτα δὲ ἱκέται καθεζόμενοι ἐς τὸ Ἥραιον ἐδέοντο). Dabei appellieren sie an Korkyra, als Mutterstadt von Epidamnos zwischen den zerstrittenen Gruppierungen zu vermitteln, um so den Ruin der Stadt abzuwenden. Die Korkyräer schicken die Gesandten ungeachtet der Hikesie unverrichteter Dinge wieder zurück.

20. Thuk. 3, 14, 1. – 428 v. Chr. – Sinn 1, 111 f. Nr. a 3. – Nach dem Austritt aus dem Bündnis mit Athen beantragt Mytilene seine Aufnahme in den Peloponnesischen Bund. Darüber wird während einer Sitzung am Rande der Olympischen Spiele beraten. Im Wissen um ihre schwache Position lassen die Mytilenäer in die Schlusspassage ihres Antrags die Bemerkung einfliessen, dass sie angesichts des Tagungsortes im Grunde Schutzflehende des Olympischen Zeus seien (ἐν οὗ τῷ ἱερῷ ἴσα καὶ ἱκέται ἐσμέν), ihre Bitte um Aufnahme dürfe allein aus Ehrfurcht (αἰσχύνη) gegenüber dem Gott nicht zurückgewiesen werden.

21. Thuk. 3, 28, 1–2 (vgl. auch Diod. 12, 55). – 427 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. b 1.3. – Nach dem Abfall Mytilenes vom attischen Seebund wird die Stadt von athenischen Truppen umlagert. Als durch das Ausbleiben der peloponnesischen Flotte in Mytilene die Nahrungsmittel knapp werden, erhebt sich das Volk gegen die pro-spartanischen oligarchischen Machthaber und erzwingt die Kapitulation. Der Kapitulationsvertrag sieht vor, dass eine Gesandtschaft der Mytilenäer die Entscheidung Athens über das künftige Schicksal Mytilenes einholen soll. Bis zur Rückkehr der Delegation wird allen Mytilenäern Unversehrtheit garantiert. Trotz der vertraglichen Zusicherung fliehen die Wortführer des Bündnisses mit Sparta beim Einmarsch der von Paches kommandierten athenischen Belagerungstruppen zu den Altären (ἐπὶ τοὺς βωμοὺς ὅμως καθίζουσιν). Indem Paches die Schutzgarantien bekräftigt, vermag er die Schutzflehenden zur Aufgabe der Hikesie zu bewegen. Sie werden auf Tenedos interniert (κατατίθεται ἐς Τένεδον), später nach Athen gebracht und dort auf Beschluss der Volksversammlung hingerichtet.

22. Thuk. 3, 70, 1–6. – 427 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.3. – Im 5. Kriegsjahr des Peloponnesischen Krieges sind die Bewohner von Korkyra wie die der meisten griechischen Städte (Thuk. 3, 82, 1) in zwei Lager gespalten: Der Demos sieht sich an der Seite Athens, die Oligarchen drängen auf eine Parteinahme für Sparta. Ein Versuch der Oligarchen, den Anführer des Demos namens Peithias unter Anklage zu stellen, schlägt fehl. Im Gegenzug bezichtigt Peithias fünf Angehörige der oligarchischen Partei, Sakralbestimmungen missachtet zu haben. Er erwirkt hohe Geldstrafen gegen sie. In der Absicht, eine Revision des Urteils zu erlangen, suchen die Fünf nicht näher bezeichnete Heiligtümer als Schutzflehende auf (πρὸς τὰ ἱερὰ ἱκετῶν καθεζομένων). Ihr Antrag, die Geldbusse in Raten abzahlen zu dürfen, wird im Rat behandelt, dort aber unter dem Einfluss des Ratsmitgliedes Peithias abgelehnt. Die korkyräische Oligarchie reagiert darauf mit der Ermordung des Peithias und zahlreicher seiner Anhänger.

23. Thuk. 3, 75, 1–81, 5. – 427 v. Chr. – Sinn 1, 110 Nr. d 3.4; Sinn 2, 106. – Während einer Phase der Vormacht des Demos im korkyräischen Bürgerkrieg bedeutet das Eintreffen einer vom athenischen Feldherrn Nikostratos geführten Streitmacht eine zusätzliche Stärkung der Position der Demokraten. Um diesen Zustand zu stabilisieren, sollen fünf der athenischen Schiffe vor Ort bleiben, die dadurch entstehende Lücke in der Flotte des Nikostratos durch fünf von Korkyra gestellte Schiffe geschlossen werden. Beim Ausheben der Mannschaften greifen die federführenden Demokraten ausnahmslos auf Angehörige der oligarchischen Partei zurück, um dadurch deren Macht in der Stadt zu schmälern. Diese durchschauen die List. Da sie zudem befürchten, mitsamt den Schiffen an Athen ausgeliefert zu werden, entziehen sie sich der Aushebung durch die Inanspruchnahme der Hikesie: **a.** Eine erste Gruppe sucht Zuflucht im Dioskurenheiligtum (3, 75, 3: καθίζουσιν ἐς τὸ τῶν Διοσκόρων ἱερόν). Nikostratos tritt in Verhandlungen mit ihnen ein und vereitelt in dieser Phase einen geplanten gewaltsamen Übergriff seiner eigenen Parteigänger. Über den Ausgang dieser Hikesie liegen keine Nachrichten vor. – **b.** 400 nicht unmittelbar von der Aushebung betroffene Oligarchen werden Schutzflehende im Heraheiligtum (3, 75, 5: καθίζουσιν ἐς τὸ Ἥραιον ἱκέται). In der Ansammlung so vieler Mitglieder der oligarchischen Partei an einer Stelle im Stadtgebiet sehen die Demokraten eine potentielle Gefahrenquelle, sie treten daher in Verhandlungen mit den Schutzflehenden. Man kommt überein, dass die Schutzflehenden das Heiligtum verlassen und stattdessen auf einer dem Heraheiligtum nahe gelegenen Insel untergebracht werden. Bestandteil der Vereinbarung ist die Lebensmittelversorgung der Internierten durch den

Demos. Bei der Annäherung einer peloponnesischen, d.h. pro-oligarchischen Flotte führen die Demokraten die Internierten wieder als Schutzflehende in das Heraheiligtum zurück, um zu verhindern, dass sie von ihren peloponnesischen Gesinnungsgenossen befreit werden. Angesichts der wiederum bedrohlichen Massierung der Oligarchen innerhalb der Stadt nehmen die Demokraten erneut Verhandlungen mit den Schutzflehenden auf: Sie erhalten die Zusage auf einen fairen Prozess, wenn sie das Heiligtum verlassen. 50 der schutzflehenden Oligarchen lassen sich darauf ein, werden aber umgehend zum Tode verurteilt. Die im Heiligtum Verbliebenen erkennen die Ausweglosigkeit ihrer Lage und begehen gemeinschaftlich Selbstmord. – **c.** Thuk. 3, 81, 5 beendet seine Darstellung der Ereignisse in Korkyra im Jahr 427 v. Chr. mit der deprimierten Feststellung, dass es zu einer völligen Missachtung religiöser Normen gekommen sei. Er erwähnt die Einmauerung und Aushungerung von Schutzflehenden im Dionysosheiligtum und berichtet, ohne die Ereignisse im einzelnen zu benennen, davon, dass Schutzflehende vom Ort der Hikesie weggezerrt oder an Ort und Stelle getötet werden (καὶ ἀπὸ τῶν ἱερῶν ἀπεσπῶντο καὶ πρὸς αὐτοῖς ἐκτείνοντο).

24. Xen. *Hell.* 3, 5, 25; Strab. 8, 5, 5 p. 366 (Ephor., *FGrH* 70 F 118); Diod. 14, 89, 1; Iustin. 6, 4, 7; Plut. *Lys.* 30; Paus. 3, 5, 1–6. – 395/94 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 6. – Der missglückte Böotienfeldzug bringt den spartanischen König Pausanias II. in politische Bedrängnis. Auch früheres Fehlverhalten kommt wieder in Erinnerung. Vor Gericht gestellt, verurteilen ihn die Spartaner zum Tode. Pausanias entzieht sich der Vollstreckung des Urteils durch Flucht. Während sich Strabon, Diodor und Iustin über den neuen Aufenthaltsort ausschweigen, geben Xenophon, Plutarch und Pausanias übereinstimmend Tegea als seinen Zufluchtsort an, die beiden letzteren mit der weitergehenden Angabe, er habe das Heiligtum der Athena Alea als Schutzflehender aufgesucht (Plut.: κατεβίωσεν ἱκέτης ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς. Paus. 3, 5, 6: Τεγεᾶται δὲ αὐτὸν τῆς Ἀθηνᾶς ἱκέτην ἐδέξαντο τῆς Ἀλέας). Während seines Aufenthaltes in Tegea nimmt Pausanias weiter Anteil am politischen Geschehen.

25. Im Rahmen des 'Korinthischen Krieges' (395–386 v. Chr.) kommt es in Korinth zu Gewalttätigkeiten unter der politisch zerstrittenen Bevölkerung. – 392 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.6. – **a.** Xen. *Hell.* 4, 4, 2–4; Diod. 14, 86, 1. – Während der Eukleen werden die pro-spartanisch orientierten Aristokraten überfallen. Sie fliehen teils zu Götterstatuen auf der Agora, teils zu den Altären (οἱ μὲν πρὸς τὰ ἀγάλματα τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ θεῶν οἱ δ' ἐπὶ τοὺς βωμούς). Sie werden als Schutzflehende hemmungslos niedergemetzelt. – **b.** Xen. *Hell.* 4, 4, 4–5. – Durch Gerüchte gewarnt, dass die pro-argivische Partei Gewaltaktionen plane, bleiben die anti-argivisch gesonnenen Jugendlichen den Festlichkeiten fern. Auf die Nachrichten vom Morden im Stadtzentrum hin flüchten die Jugendlichen nach Akrokorinth – vermutlich in das dortige Aphroditeheiligtum. Ein von einer Säule herabstürzendes Kapitell und der ungünstige Ausgang der von ihnen daraufhin dargebrachten Opfer werden von den Priestern dahingehend gedeutet, dass die Jugendlichen die Zufluchtsstätte verlassen sollen. Viele gehen ins Exil, andere kehren, abgesichert durch Versprechungen der neuen Machthaber in Korinth, nach Hause zurück.

26. Strab. 8, 7, 2. 3 p. 385 (nach Herakleides = *fr.* 46 Wehrli); Diod. 15, 49; Paus. 7, 24, 6; 25, 1. 4; Ail. *nat.* 11, 19. – 373/72 v. Chr. – Sinn 1, 111 Nr. a 2; Sinn 2, 93. – Für ihren heimischen Poseidonkult am Panionion erbitten ionische Gesandte liturgisches Gerät vom Heiligtum des Poseidon in Helike. Nach Strab. hatten sie zuvor einen entsprechenden Beschluss des Achäischen Bundes eingeholt, nach Diod. waren sie vom delphischen Orakel nach Helike verwiesen worden. Die Gesandten stossen in Helike auf schroffe Ablehnung. Als sie sich zu Opfer und Gebet in das Poseidonheiligtum begeben (laut Paus. als Schutzflehende [ἱκέτας ἄνδρας]) werden sie fortgezerrt (Diod. 15, 49, 3: τοὺς τε θεωροὺς συνήρπασαν) und getötet (Paus. 7, 24, 6: ἀποστήσασιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἀποκτείνασιν). – Dieses Sakrileg wird in einen ursächlichen Zusammenhang mit der vollständigen Auslöschung Helikes durch das Erd- und Seebeben des Jahres 373/2 v. Chr. gebracht (Zusammenstellung der Quellen bei Curtius, E., *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel* I [1851] 44 f. 465–467; Burkert, *GrRel* 411).

27. Arr. *an.* 1, 17, 10–12. – 334 v. Chr. – Sinn 1, 109 Nr. d 1.6. – Angeführt von Syrphax spielen die antimakedonisch eingestellten ephesischen Oligarchen ihre Stadt in die Hände der Perser. Beim Herannahen Alexanders flieht Syrphax mit seiner Sippe vor dem aufgebrachten Volk in ein Heiligtum. Man reisst die Schutzflehenden fort und steinigt sie (ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐξαγαγόντες κατέλευσαν). Nach Arr. verwendet sich Alexander für die übrigen Perserfreunde und schützt sie vor Übergriffen.

28. Arr., *FGrH* 156 F 9, 13; Plut. *Dem.* 28, 4. – 322 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 9. – Nach der Schlacht bei Krannon sehen sich die Wortführer der antimakedonischen Position Athens starkem Widerstand der athenischen Bevölkerung ausgesetzt und verlassen die Stadt. Von dem berüchtigten makedonischen 'Kopfjäger' (φυγαδοθήρας) verfolgt und von der athenischen Volksversammlung zum Tode verurteilt, suchen sie Zuflucht in Heiligtümern ausserhalb Athens. – **a.** Aristonikos aus Marathon wird Schutzflehender im Aiakeion auf Aigina (Plut.: ἐν Αἰγίνῃ καταφυγόντας ἐπὶ τὸ Αἰάκειον). Archias spürt ihn auf, reisst ihn aus dem Heiligtum und übergibt ihn Antipatros, der ihn in Kleonai töten lässt. – **b.** Himeraios, Bruder des Demetrios von Phaleron, erleidet das gleiche Schicksal wie **a.** – **c.** Hypereides erleidet nach einem Überlieferungsstrang (wie **a** und **b**) das gleiche Schicksal wie **a** und **b.** Dem steht ein weiterer

Überlieferungsstrang (Plut. *Phoc.* 26, 2; 29, 1; Plut. *X orat.* 849b; *Suda s.v.* Ὑπερίδης und Ἀντίπατρος) gegenüber, der Hypereides in Aigina entkommen und ihn erst in Hermione im Heiligtum der Demeter (*Suda s.v.* Ὑπερίδης) bzw. des Poseidon (Plut. *X orat.* 849b) in die Hände des Archias fallen lässt.

29. Arr., *FGrH* 156 F 9, 13; sog. *2. Demosth. Brief*; Nepos *Phoc.* 2, 2; Strab. 8, 6, 14 p. 374; Plut. *Dem.* 24–30; Plut. *Phoc.* 26, 2; 29, 1; Plut. *X orat.* 846e–f; Paus. 1, 8, 2 f.; 2, 33, 2 f.; *Suda s.v.* Δημοσθένης und Ἀντίπατρος. – 322 v. Chr. – Sinn 2, 102; Sinn 4 *passim*. – Der Makedonengegner Demosthenes ist den gleichen Nachstellungen ausgeliefert wie die unter **28a–c** Genannten. Auch für ihn ist die erste Zufluchtsstätte das Aiakeion auf Aigina. Nach dem Zeugnis des zwar nicht von Demosth. verfassten, wohl aber zeitgenössischen Berichts im *'2. Demosth. Brief'* (Seibert 347 f. mit Anm. 263) begibt er sich von Aigina aus unter Hinweis auf die während der Perserkriege bewiesene Gastfreundschaft in die Stadt Troizen (πόλις Τροζηνίων), um von hier aus als Schutzflehender im Poseidonheiligtum von Kalaureia Quartier zu nehmen (Plut. *X orat.*: καθέζετο ἱκέτης ἐν τῷ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερῷ). Beim Erscheinen des Archias gibt sich Demosthenes selbst den Tod.

30. Diod. 19, 63, 5. – 315 v. Chr. – Sinn 1, 109 Nr. d 1.8. – Der innermakedonische Streit zwischen Kassander und Polyperchon wird auch im arkadischen Orchomenos ausgetragen. Nach der Rückeroberung der Stadt durch Kassander geraten die Gefolgsleute des Polyperchon und seines Sohnes Alexander in Bedrängnis. Sie begeben sich als Schutzflehende in das Artemisheiligtum (καταφυγόντων εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν). Kassander überlässt es seinen Parteigängern unter den Bürgern von Orchomenos, über das Schicksal ihrer schutzflehenden Mitbürger zu entscheiden (ἔδωκε τὴν ἐξουσίαν τοῖς πολίταις ὅ βούλοιντο πρᾶξαι). Sie reissen die Schutzflehenden fort und töten sie.

31. Anonyme Chronik, *FGrH* 257a F 1–2. – Um 300 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 10. – In Athen strebt Lachares, der Stratege der Söldnertruppen, mit Unterstützung Kassanders die Tyrannis an. Charias, Stratege der Bürgertruppen, versucht das zu verhindern. Er besetzt die Burg von Athen; seine Intervention scheitert. Charias und drei seiner Mitstreiter fliehen in den Schutz der Athena ([εἰς τὸν] ναὸν καταφυγόντας τῆς [Ἀθήνη]ς). Lachares erwirkt in der Volksversammlung ihre Verurteilung zum Tode.

32. Diog. Laert. 2, 127. 142 [Antigonos von Karystos]; 2, 143 [Herakleides Lembos]; 2, 142 [Hermippos]. – Um 280/70 v. Chr. – Chaniotis 1, 74; Sinn 1, 106 Nr. a 11. – Menedemos, in Eretria als Haupt einer Philosophenschule ansässig, wird zunehmend mit politischen Aufgaben betraut. Wegen seiner persönlichen Beziehungen zum makedonischen Königshaus sieht er sich in Eretria massiven verleumderischen Anschuldigungen ausgesetzt. Um sein Leben fürchtend, begibt er sich nach Oropos in das Heiligtum des Amphiaraos (2, 142: διέτριβεν ἐν Ὠρωπῷ ἐν τῷ τοῦ Ἀμφιάρεω ἱερῷ). Während seines Aufenthaltes im Heiligtum wird er von dem makedonischen Festungskommandanten von Munychia, Hierokles, aufgesucht, der ihn zu einem Putsch in Eretria zugunsten Makedoniens bewegen will. Menedemos lehnt dieses Ansinnen ab. Mit der Anschuldigung, aus dem Votivschatz des Heiligtums einige goldene Becher entwendet zu haben, wird Menedemos auf Beschluss des Böotischen Bundes des Heiligtums verwiesen. Er flieht an den Hof des Antigonos Gonatas, wo er sich später das Leben nimmt.

33. Plut. *Agis* 11; 12, 4; 16–17; Paus. 3, 6, 7–8. – 243 v. Chr. – Rigsby 127; Sinn 1, 106 Nr. a 12. – Im politischen Dissens mit seinem Mitkönig Agis IV. und dem Ephorenkollegium sieht der spartanische König Leonidas sein Leben bedroht. Er sucht Zuflucht im Heiligtum der Athena Chalkioikos (Plut.: ἱκέτης γίνεται τῆς Χαλκιοίκου); seine Tochter Chilonis begleitet ihn (συνικέτευεν). Seine Gegner erheben förmliche Anklage gegen ihn mit dem Ziel der Amtsenthebung. Während er in der Darstellung des Paus. verbannt wird und nach Arkadien ausweicht, verharrt er in der Darstellung des Plut., betreut (ἐθεράπευε) von seiner Tochter Chilonis, weiterhin im Heiligtum. Nach weiteren innenpolitischen Wirren erkennt Leonidas die Aussichtslosigkeit seiner Lage und flieht aus der Stadt. Um seine Unversehrheit zu sichern, lässt sein Widersacher Agis ihn von einer Eskorte nach Tegea in das Exil begleiten (ἀπέστειλε πιστούς). Chilonis verlässt mit ihrem Vater das Heiligtum, bleibt aber in Sparta.

34. Plut. *Agis* 11. 16–18. – 241 v. Chr. – Dreher 2, 88; Rigsby 127; Sinn 1, 106 Nr. a 13. – Nach seiner Rückkehr aus dem Exil und der Wiedereinsetzung in sein altes Amt zieht der spartanische König Leonidas (**33**) seine Widersacher, die nach seiner Vertreibung amtierenden Könige Kleombrotos und Agis IV., zur Rechenschaft. Beide suchen Zuflucht in Heiligtümern. – **a.** Kleombrotos II. begibt sich mit seiner Ehefrau Chilonis, der Tochter des Leonidas, und den beiden Kleinkindern in das Poseidonheiligtum [am Tainaron?] (16, 6: εἰς τὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐλθῶν ἱκέτευε). Leonidas folgt ihm in Begleitung von Soldaten. Im Wissen um das unverzeihliche Fehlverhalten des Kleombrotos unterlassen die Schutzflehenden jeden Versuch einer sachlichen Verteidigung. Im Bestreben, das Todesurteil für Kleombrotos abzuwenden, ergreift Chilonis die Initiative, indem sie versucht, die Umstehenden mit folgenden Mitteln für sich einzunehmen: 1. sie bezieht die Kleinkinder in die Hikesie ein (17, 3 ff.), 2. sie räumt die Schuld ihres Mannes ein (17, 5), sie erinnert daran, dass sie sich einst der Hikesie ihres zu Unrecht angeklagten Vaters angeschlossen habe (**33**), 3. sie droht, sich das Leben zu nehmen, wenn erneut ihre Bitte als Schutzflehende zugunsten eines Angehörigen ungehört bleibe (17, 9), 4. sie unterstreicht den Effekt ihrer Worte durch ein entsprechendes theatralisches

Auftreten: sie vernachlässigt ihr Äusseres (17, 4), klammert sich schluchzend an ihren Mann und die Kinder (17, 3) und gibt sich ganz ihrer Verzweiflung hin (18, 1: καὶ τὸ βλέμμα διεφθαρμένον καὶ συντετηκὸς ὑπὸ λύπης περιήνεγκεν εἰς τοὺς παρόντας). Chilonis verfehlt die Wirkung nicht. Nach kurzer Besprechung mit seinen Freunden begnadigt Leonidas den Kleombrotos und gesteht ihm freies Geleit in die Verbannung zu. – **b.** Agis flieht in das Heiligtum der Athena Chalkioikos (16, 6: ἐπὶ τὴν Χαλκίοικον κατέφυγεν). Mit einer List wird Leonidas des Schutzflehenden habhaft: ermuntert und begleitet von vermeintlichen Freunden verlässt Agis gelegentlich heimlich das Heiligtum, um in der Stadt ein Bad aufzusuchen. Als dies zur festen Konvention geworden ist und Agis sich sicher fühlt, wird er ausserhalb des Heiligtums (19, 1: ἔξω τοῦ ἱεροῦ) verhaftet, in einem Eilverfahren zum Tode verurteilt und hingerichtet. Das Volk ist über diesen Gewaltakt an einem gewählten König empört.

35. Polyain. 8, 52; Iustin. 28, 3. – 232 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 15. – Deïdameia (Iustin: Laodamia), letzte Repräsentantin des zuvor schon nahezu entmachteten epirotischen Königshauses, sieht sich in ihrem Rückzugsort Ambrakia einem Mordanschlag ausgesetzt. In der Darstellung des Iustin sucht sie Zuflucht im Heiligtum der Artemis Hegemone (*in aram Dianae confugisset*) und wird dort vom Volk getötet (*concursu populi interficitur*). In der Darstellung des Polyain. flüchtet sie erst nach einer neuerlichen Vorwarnung in das Artemisheiligtum und wird dort von einem gewissen Milon getötet. Dieses Sakrileg gilt als Ursache für anhaltende Katastrophen unter der epirotischen Bevölkerung (*quod facinus di inmortales adsiduis cladibus gentis et prope interitu totius populi vindicaverunt*). Milon verfällt dem Wahnsinn (*in furorem versus*).

36. Plut. *Agis et Cleom.* 28–29 (*Cleom.* 7–8). – 227/26 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.9. – Mit dem Rückhalt des Volkes strebt der spartanische König Kleomenes III. Reformen an, bei denen ihm der amtierende Ephorenrat hinderlich ist. Einem von ihm organisierten Überfall vermag nur der Ephor Agylaios zu entkommen. Auf seinem Fluchtweg gelangt er zu dem in der Nähe des Amtsgebäudes gelegenen Schrein des Phobos (εἴς τι δωμάτιον εἰσερπύσας μικρόν, ὃ Φόβου μὲν ἦν ἱερόν). Agylaios nutzt den Schrein als Versteck. Als er am folgenden Tag seine Zufluchtsstätte verlässt (μεθ' ἡμέραν ἐκ τοῦ ἱεροῦ προελθόντος), bleibt er unbehelligt.

37. Iustin. 39, 3, 9–11. – 113/12 v. Chr. – Sinn 1, 110 Nr. d 2.10. – Die Söhne der Kleopatra II., Grypos und Kyzikenos, liegen im Streit um die syrische Krone, aus dem Grypos als Sieger hervorgeht. Bei der Einnahme Antiochias fällt ihm die Gattin seines unterlegenen Rivalen, Kleopatra IV., in die Hände. Diese sucht Zuflucht in einem Heiligtum (*superstitionem templi, quo abdita profugerit*). Mit dem Argument, dass Kleopatra Schutzflehende sei, widersetzt sich Grypos dem Ansinnen seiner Frau Tryphaina, Kleopatra töten zu lassen. Daraufhin erteilt Tryphaina selbst den Tötungsauftrag. Beim Erscheinen des Mordkommandos umklammert die Schutzflehende das Götterbild (*manus amplexantis deae simulacrum*). Da die Soldaten sie nicht fortzuziehen vermögen, trennen sie ihr die Hände ab und töten sie (*cum evellere eam non possent, manus* [...] *praeciderunt*).

Inanspruchnahme nach schuldhaftem Verhalten

38. Hdt. 1, 154–160; Charon von Lampsakos, *FGrH* 262 F 9 (= Plut. *de Herodoti mal.* 859a–b); Paus. 4, 35, 10. – Nach 547 v. Chr. – Chaniotis 1, 65; Sinn 1, 106 Nr. a 2; *IG* XII Suppl. (1939) 60; Seibert 368 f. – Der Lyder Paktyes wird vom Mederkönig Kyros zum Wächter über die Beute aus dem Krieg mit Kroisos bestimmt. Paktyes verwendet das Geld jedoch zur Finanzierung eines Heeres, das er gegen den Statthalter des Kyros in Sardes in Marsch setzt. Vor den Häschern des Kyros sucht Paktyes in mehreren Stationen Zuflucht in Heiligtümern: **a.** Nicht näher bezeichnetes Heiligtum in Kyme. Über das Schicksal des Schutzflehenden (Hdt.: ἱκέτης) berät die Volksversammlung. Nach Einschaltung des Orakels in Didyma (**1**) entschliesst man sich, Paktyes abzuschieben. Die Mytilenäer lehnen eine Aufnahme rigoros ab; die Abschiebung nach Chios gelingt. – **b.** Paktyes wird Schutzflehender im Heiligtum der Athena Poliouchos in Emporio (Paus.: ἱκέτην Πακτύην τὸν Λυδόν). In den Verhandlungen mit den Persern verlangen die Chioten für die Auslieferung des Schutzflehenden die Abtretung der auf dem kleinasiatischen Festland gelegenen fruchtbaren Landschaft Atarneus. Nach der Zustimmung der Perser wird Paktyes gewaltsam aus dem Heiligtum entfernt (Hdt. 1, 160). Plut. weist darauf hin, dass Charon von Lampsakos vom Tausch des Schutzflehenden gegen Land oder Geld nichts schreibt, wohl aber dessen Gefangennahme durch Kyros bestätigt.

39. (= III 6 d Hikesie **17**) Aischyl. *Eum.* – 458 v. Chr. – Dreher 2, 85–87. – Auf seiner Flucht vor den Erinyen wendet sich Orest auf Geheiss des delphischen Orakels an die athenische Stadtgöttin (79 f.), die, um seine Fürsprecherin werden zu können, erst von weither kommen muss (397 ff.). Mit Drohungen, Schmeichelei und Unterwürfigkeit (415 ff.; 443 ff.) versucht er, ihre Gunst zu gewinnen. Wegen der Schwere des Falls sind die Vertreter der Stadt einzuschalten (470 ff.). Unter Abwägung der Konsequenzen, Sakrileg oder Pest, erfolgt eine Beschlussfassung durch die Ratsversammlung (488 ff.; 566 ff.). Dabei ergreift Athena Partei für den Schutzflehenden und verhilft ihm zum Freispruch.

40. Thuk. 4, 133, 2–3; Paus. 2, 17, 7; 3, 5, 6. – 423/22 v. Chr. – Sinn 1, 113 Nr. b 5.2. – Durch die Unachtsamkeit der im Heraheiligtum von Argos diensttuenden Priesterin Chrysis bricht in einer Nacht des Jahres 423/22 v. Chr. im Heratempel ein Feuer aus, das den Bau in Schutt und Asche legt. Thuk. und Paus. geben über die Reaktion der Chrysis voneinander abweichende, sich möglicherweise zeitlich ergänzende Berichte. Nach Thuk. flieht Chrysis in der gleichen Nacht Hals über Kopf nach Phlius (ἐς Φλειοῦντα φεύγει). Paus. 2, 17, 7 berichtet, dass Chrysis nach Tegea geflohen und im Heiligtum der Athena Alea Schutzflehende geworden sei (Χρυσὶς μὲν ἀπελθοῦσα ἐς Τεγέαν τὴν Ἀθηνᾶν τὴν Ἀλέαν ἱκέτευεν). In anderem Zusammenhang (3, 5, 6) führt er den Aufenthalt der Chrysis im tegeatischen Athenaheiligtum als Beweis für das hohe Ansehen dieser Stätte als einen seit Alters besonders sicheren und geachteten Zufluchtsort an (ἦν δὲ ἄρα τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐκ παλαιοῦ Πελοποννησίοις πᾶσιν αἰδέσιμον καὶ τοῖς αὐτόθι ἱκετεύουσιν ἀσφάλειαν μάλιστα παρείχετο).

41. Polyain. 8, 46. – 1. Viertel 4. Jh. v. Chr. – Sinn 1, 109 Nr. d 1.4. – Das böotische Oiantheia wird im 1. Viertel des 4. Jhs. v. Chr. von dem Tyrannen Phrikodemos beherrscht. Seine Härte war sprichwörtlich. So zwingt er ein Mädchen namens Themisto zur Ehe mit einem seiner Söhne. Themisto tötet den ihr verhassten Ehemann. Sie flieht über den korinthischen Golf und sucht Zuflucht im Poseidonheiligtum von Helike (ἔνθα Ποσειδῶνος ἱερὸν ἅγιον ἐν τούτῳ προσέφυγεν ἱκέτις). Die Bewohner Helikes missachten das Schutzbegehren und liefern Themisto ihrem Verfolger aus. Während der Rückführung nach Oiantheia wird sie von Akarnaniern befreit.

42. Plut. (?) *de vitando aere al.* 828d. – 1./2. Jh. n. Chr. (?). – Sinn 1, 114 Nr. d 2. – Der Autor tadelt die Unsitte, Schulden aufzunehmen, nur um einen ohnedies vorhandenen Wohlstand noch zu mehren. Für einen überforderten Schuldner bietet das Artemisheiligtum von Ephesos Zuflucht vor dem Gläubiger (ἡ μὲν γὰρ Ἄρτεμις ἡ ἐν Ἐφέσῳ τοῖς χρεώσταις, ὅταν καταφύγωσιν εἰς τὸ ἱερὸν αὐτῆς, ἀσυλίαν παρέχει καὶ ἄδειαν ἀπὸ τῶν δανείων). Doch wer so handle, bringe sich um seine persönliche Freiheit und Ehre. Wer sich stattdessen für ein enthaltsames Leben entscheide, schaffe sich und seiner Familie einen Freiraum, der Sorglosigkeit und Sicherheit garantiere wie in einem Schutz gewährenden Heiligtum (τὸ δὲ τῆς εὐτελείας καὶ ἄσυλον καὶ ἄβατον πανταχοῦ τοῖς σώφροσιν ἀναπέπταται, πολλῆς σχολῆς εὐρυχωρίαν παρέχον ἱλαρὰν καὶ ἐπίτιμον).

43. Plut. *de superst.* 4, 166e. – 1./2. Jh. n. Chr. – Sinn 1, 114 f. Nr. d 3. – Plut. stellt der von ihm eindringlich geschilderten Ausweglosigkeit der Abergläubischen das Los anderer Notleidender gegenüber, die sich aus ihrer misslichen Lage auf vorgegebenen Wegen befreien können: Selbst wer als Räuber ertappt sei, habe Aussicht, der Strafe zu entgehen, da es genügend Heiligtümer gäbe, die ihn aufnähmen (ἔστι καὶ λῃσταῖς ἀβέβηλα πολλὰ τῶν ἱερῶν).

44. Parth. 18; Plut. *de mul. vir.* 254b. – 1./2. Jh. n. Chr. – Lambrinoudakis, V. K., «Veneration of Ancestors in Geometric Naxos», in Hägg/Marinatos, *EarlyGCP* 245; Sinn 1, 113 Nr. c 4. – Die Naxier richteten ihrer Mitbürgerin Polykrite wegen ihres selbstlosen Einsatzes im Krieg gegen Milet Heroenkult ein. Die legendär ausgeschmückte Vorgeschichte um die Ursache für diesen Krieg rankt sich um die Hikesie der Milesierin Neaira, die in Liebe zum Naxier Promedon Ehebruch begeht. In der Version des Plut. nimmt Promedon Neaira nach Naxos mit und übergibt sie der Hestia als Schutzflehende (ἀπαγαγὼν εἰς Νάξον ἱκέτιν τῆς Ἑστίας ἐκάθισεν). Bei Parthenios sucht Neaira im Hestiaheiligtum Zuflucht vor dem ihr nachgereisten Ehemann (ἱκέτις προσκαθίζετο ἐπὶ τῆς ἑστίας). In beiden Versionen verweigern die Naxier die Herausgabe der schutzflehenden Ehebrecherin und evozieren dadurch den Krieg mit Milet.

45. Paus. 2, 13, 3–4. – 2. Jh. n. Chr. – Bei der Beschreibung der zu seiner Zeit blühenden Stadt Phlius berichtet Paus. ausführlich über das Heiligtum der Ganymeda/Hebe. Der Kultplatz stehe seit Alters in hohen Ehren und weise viele Aspekte auf (παρὰ δὲ Φλιασίοις τῇ θεῷ ταύτῃ καὶ ἄλλαι τιμαί), am höchsten werde die Gottheit aber als Helferin der Schutzflehenden verehrt (καὶ μέγιστον τὸ ἐς τοὺς ἱκέτας ἐστί); jeder Schutzflehende erhalte hier Vergebung (δεδώκασι γὰρ δὴ ἄδειαν ἐνταῦθα ἱκετεύουσι); als Beleg verweist Paus. auf die in den Bäumen aufgehängten Fussfesseln derer, die hier Amnestie empfangen haben (λυθέντες δὲ οἱ δεσμῶται τὰς πέδας πρὸς τὰ ἐν τῷ ἄλσει δένδρα ἀνατιθέασιν).

Inanspruchnahme in militärischem Kontext

a. Kombattanten

46. Hdt. 6, 75, 1–3; 78, 2; 79–81. – 494 (?) v. Chr. – Sinn 1, 111 Nr. d 4; Sinn 2, 93. – Von Kleomenes in der Schlacht bei Sepeia besiegt, fliehen mehr als 5000 überlebende argivische Soldaten als Schutzflehende in das Heiligtum des Argos. Dort lagern sie unter den Bäumen des Heiligen Haines. Kleomenes lässt das Heiligtum von seinen Truppen umzingeln. Um die durch die Asylie geschützten Argiver dennoch vollends zu vernichten, täuscht Kleomenes die Anwendung einer friedlichen Vereinbarung vor: Von argivischen Überläufern hat Kleomenes die Namen vieler der schutzflehenden Soldaten erfahren. Unter Vortäuschung der Nachricht, ihm sei das für deren Freilassung obligatorische Lösegeld ausgehändigt worden (ἐξεκάλεε δὲ φὰς αὐτῶν ἔχειν τὰ ἄποινα), lockt er etwa 50 Soldaten aus dem Heiligtum, um sie umgehend töten zu lassen. Als die übrigen die Täuschung erkennen, verharren sie im Heiligen Hain, der daraufhin von Kleomenes mit allen Schutzflehenden darinnen niedergebrannt wird. Nach Hdt. 6, 75, 3 betrachten die Argiver dieses Sakrileg als Ursache des Wahnsinns, dem Kleomenes später verfiel. – Vgl. auch Paus. 2, 20, 8; 3, 4, 1.

47. Thuk. 1, 128, 1; Paus. 4, 24, 5 f.; 7, 25, 3; Ail. *var.* 6, 7; *Schol.* Aristoph. *Ach.* 510. – 464 (?) v. Chr. – Sinn 1, 109 Nr. d 2.2; Sinn 3 *passim*. – In Lakonien wurden einige Männer (Thuk.: Εἵλωτες; Paus.: Λακεδαιμονίων ἄνδρες) zum

Tode verurteilt. Sie suchen Zuflucht im Poseidonheiligtum am Tainaron. Die Lakedaimonier töten die Schutzflehenden (Thuk.: ἱκέτας ἀπαγαγόντες διέφθειραν). Nach Thuk., Paus. und Ail. sah man in diesem Frevel die Ursache für das schwere Erdbeben, das Sparta 464 v. Chr. heimsuchte und den Helotenaufstand auslöste, der seinerseits in eine dramatische *Hikesia* im messenischen Zeusheiligtum auf dem Ithome einmündete (Thuk. 1, 101–103; Diod. 11, 84, 8; Paus. 3, 11, 8; 4, 24, 7. – Bengtson, H., *Die Staatsverträge des Altertums* II (1982) Nr. 138; Seibert 44; Sinn 2, 102 f.).

48. Epidauros, Bronzetafel aus dem Maleatas-Bezirk. – 2. Viertel 5. Jh. v. Chr. – Lambrinoudakis 58 Taf. 8; Sinn 2, 102. – Κάλλιπος: hικέτας / Εὐκλέος hυιὸς / τῶν 'Επιδαυρίον / παρ' 'Απόλλονος / Πυθίο 'Αργεῖος / ἀρχὸς καὶ ϝοικιᾶται. – Aus der auffallenden Massierung der von Argivern im gleichen Zeitraum in Epidauros dargebrachten Votivinschriften (*IG* IV 1^2, 46. 137–140) leitet Lambrinoudakis 57 ff. eine Mitwirkung des Apollonheiligtums bei der Aufnahme der aus Tiryns vertriebenen argivischen Rebellen (Strab. 8, 6, 11 p. 373; Seibert 41) ab.

49. Thuk. 4, 97 f. – 424/23 v. Chr. – Chaniotis 1, 84; Sinn 2, 106. – Nach einer gescheiterten Offensive gegen Böotien verschanzen sich Teile des athenischen Heeres im Delion bei Tanagra. Die Böoter verlangen eine Beendigung der Profanisierung des Heiligtums (παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν 'Ελλήνων). Zu den Rechtfertigungen der Athener zählt auch der Hinweis auf die Sakralnorm der Hikesie: Der Gott werde ihr unfreiwilliges Fehlverhalten verzeihen, da er doch sogar mutwillige Missetäter als Schutzflehende aufnehme (4, 98, 6: καὶ γὰρ τῶν ἀκουσίων ἁμαρτημάτων καταφυγὴν εἶναι τοὺς βωμούς, παρανομίαν τε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀνάγκῃ κακοῖς ὀνομασθῆναι καὶ οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ξυμφορῶν τι τολμήσασιν).

50. Xen. *Hell.* 1, 3, 2. 14 ff.; Diod. 13, 67; Plut. *Alc.* 31. – 409/8 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. b 1.4. – Nach dem Austritt Byzantions aus dem attisch-delischen Seebund (412/11 v. Chr.) erscheint Alkibiades vor der ausgehungerten Stadt. Im Zuge der raschen Einnahme bleibt die Bevölkerung verschont, die peloponnesische Besatzung gerät jedoch in Bedrängnis. Nach Diod. nehmen die Besatzungstruppen, Spartaner und deren Verbündete Zuflucht in den Heiligtümern (κατέφυγον πρὸς τοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς βωμούς). Verhandlungen mit den Schutzflehenden führen zu der Vereinbarung (ὁμολογίας ἔθεντο), dass sie die Waffen ablegen und sich dann in Athen dem Entscheid durch die Volksversammlung stellen.

51. Xen. *Hell.* 4, 3, 15–21; Xen. *Ages.* 2, 11–16; Nepos *Ages.* 4, 5–8; Polyain. 2, 1, 5; Plut. *Ages.* 19, 1–3; Paus. 3, 9, 13. – 394 v. Chr. – Rigsby 56 f.; Sinn 2, 93. – Der spartanische König Agesilaos wird bei Koroneia in eine offene Feldschlacht verwickelt. Mit einem waghalsigen Manöver vermag er das gegnerische thebanische Heer in die Flucht zu schlagen. Ein Teil der von Agesilaos verfolgten Soldaten sucht Zuflucht im Heiligtum der Athena Itonia. Daraufhin stellt Agesilaos die Verfolgung ein und lässt die Schutzflehenden unter Begleitung einer Reitereskorte an einen Ort ihrer Wahl abziehen. – Xen. *Ages.* 11, 1 beschliesst sein Enkomion auf den spartanischen König mit einer Zusammenfassung der Tugenden des Agesilaos. An erster Stelle rühmt er die strikte Einhaltung der religiösen Normen: Agesilaos habe stets die Heiligtümer geachtet (ἱερὰ [...] ἐσέβετο) und sich niemals an Schutzflehenden vergriffen (ἱκέτας δὲ θεῶν οὐδὲ ἐχθροὺς ἐβιάζετο); stets habe er sich gegen die Doppelzüngigkeit bei der Reaktion auf Asylie-Missachtungen gewandt und verlangt, nicht nur die Entwendung materieller Güter, sondern auch die Missachtung Schutzflehender anzuprangern (νομίζων ἄλογον εἶναι τοὺς μὲν ἐξ ἱερῶν κλέπτοντας ἱεροσύλους καλεῖν, τοὺς δὲ βωμῶν ἱκέτας ἀποσπῶντας εὐσεβεῖς ἡγεῖσθαι). – Nepos *Ages.* 4, 8 überliefert in völligem Einklang mit Xen. *Ages.* 11, 1 einen Ausspruch des Agesilaos, in dem dieser beklagt, dass die Vielen, die Schutzflehende nicht schonten, weder in ihrem Ansehen geschmälert, noch einer gerechten Bestrafung zugeführt würden (*itaque praedicabat mirari se non sacrilegorum numero haberi qui supplicibus [d]eorum nocuissent aut non gravioribus poenis affici, qui religionem minuerent quam qui fana spoliarent*).

52. Xen. *Hell.* 7, 2, 6. – 371 v. Chr. – Sinn 1, 109 Nr. d 2.6. – Nach der Niederlage Spartas bei Leuktra kommt es in Phlius zu einem Umsturzversuch gegen die pro-spartanische oligarchische Führung. Bei den Kämpfen wird eine kleine Wachtruppe am Stadttor von den auswärtigen Hilfstruppen überrascht. Einer der Wächter flieht in das Heraheiligtum (καταφυγόντα πρὸς τὸ "Ηραιον). Er wird dort erschlagen.

53. Xen. *Hell.* 6, 5, 6–9. – 370 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.6. – Im Zuge der Neuerrichtung des Arkadischen Bundes kommt es in Tegea zwischen den Befürwortern der panarkadischen Idee und der spartafreundlichen Partei des Stasippos zu einem offenen Kampf, bei dem Stasippos unterlegen ist. Stasippos und seine Anhänger wollen nach Sparta entfliehen, werden von ihren Verfolgern aber eingeholt. Sie verschanzen sich im Tempel eines am Wege gelegenen Artemisheiligtums (εἰς τὸν τῆς 'Αρτέμιδος νεὼν καταφυγόντες). Angesichts der verschlossenen Türen attackieren die Verfolger die Schutzflehenden, indem sie das Dach des Tempels abdecken und die im Innern Verweilenden mit den Dachziegeln bewerfen. In ihrer Bedrängnis ergeben sich die Schutzflehenden ihren Verfolgern. Sie werden nach Tegea gebracht, dort zum Tode verurteilt und hingerichtet.

54. Paus. 1, 20, 7; Plut. *Sull.* 13. 14; App. *Mithr.* 38 f. – 86 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. a 18; Sinn 2, 93. – Bei der Einnahme Athens durch Sulla flüchtet der von Mithradates eingesetzte Tyrann Aristion mit seinen Gefährten auf die Akropolis (Paus.: καταφυγόντα ἐς τὸ τῆς 'Αθηνᾶς ἱερόν). In der Darstellung des Paus. lässt Sulla den schutzflehenden

Aristion gewaltsam aus dem Athenaheiligtum reissen und töten (ἀπέκτεινεν ἀποσπάσας). In der Darstellung des App. fällt Sulla nur über Aristion, dessen Leibwache und alle aktiven Romgegner das Todesurteil (ἐκόλασε θανάτῳ), die übrigen Schutzflehenden werden begnadigt (τοῖς δὲ ἄλλοις συνέγνω). Paus. berichtet davon, dass man das Magenleiden, von dem Sulla später befallen worden sei, als Strafe des Hikesios ('Ικεσίου δὲ μήνιμα) für das in Athen begangene Sakrileg bezeichnet habe.

b. Zivilbevölkerung

55. Hdt. 3, 48; Diog. Laert. 1, 95; Plut. *de Herodoti mal.* 860b–c. – Um 600 v. Chr. – Nilsson, *Feste* 240; Gould 82; Tsakos, K., *AAA* 13 (1981) 305–318; Sinn 2, 95; Sinn, U., in *Antidoron, FS J. Thimme* (1983) 88. – Im Zuge einer Strafaktion gegen Korkyra nimmt Periander etwa 300 Söhne korkyräischer Familien als Geiseln und sendet sie an den Hof des Alyattes nach Sardes. Eine Zwischenlandung in Samos nutzen die Geiseln zur Flucht; sie werden Schutzflehende in einem Heiligtum (Diog. Laert.: ἱκετεύσαντες τὴν "Ηραν; Hdt.: τοὺς παῖδας ἐδίδαξαν ἱροῦ ἅψασθαι 'Αρτέμιδος). Als das korinthische Begleitkommando die Nahrungsversorgung für die Schutzflehenden unterbindet, stiften die Samier ein Fest, bei dem Speisen dargereicht werden (τρωκτὰ σησάμου τε καὶ μέλιτος), so dass die Schutzflehenden täglich Nahrung erhalten. Von der langen Wartezeit zermürbt, ziehen die Wächter ab, die Knaben werden nach Korkyra zurückgeführt. In der Darstellung des Plut. werden die Knaben von herbeigeeilten Knidiern in einer militärischen Aktion befreit.

56. (= III 6 d Hikesie **22**) Eur. *Heraclid.* – 430 (?) v. Chr. – Chaniotis 1, 67; Dreher 2, 85; Sinn 2, 92. 100. – Für die heimatlos herumirrenden Herakliden bleibt das attische Land die letzte Zufluchtsmöglichkeit. Am Altar des Zeusheiligtums von Marathon lassen sie sich als Schutzflehende nieder (33). Um den athenischen König Demophon als Fürsprecher zu gewinnen, bedienen sie sich folgender Mittel: 1. sie schmeicheln der Stadt Athen; 2. unter Hinweis auf genealogische Beziehungen üben sie moralischen Druck aus; 3. sie malen den Verlust der Reputation im Falle einer Abweisung aus. Demophon sieht sich mit Drohungen und Verlockungen seitens der argivischen Verfolger konfrontiert: 1. sie drohen mit Krieg; 2. sie unterbreiten ihm einen offenbar auch sonst erfolgreich angewandten Plan zur heimlichen Abschiebung der Schutzflehenden. Demophon widersteht allen Anfechtungen. Der dadurch evozierte Angriff der Argiver bleibt angesichts des Opfertodes der Heraklestochter Makaria erfolglos.

57. Thuk. 3, 52–59. – 427 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. b 2.1. – Gestützt auf die Zusage der Spartaner, dass die Bevölkerung geschont werde, ergeben sich die Bewohner von Plataiai, erschöpft von langer Belagerung, den Spartanern. Als sich abzeichnet, dass die Spartaner der Forderung Thebens nach harter Vergeltung nachgeben würden, machen die Plataier geltend, ihre Stadt den Spartanern freiwillig und als Schutzflehende ausgehändigt zu haben (ἱκέται γιγνόμεθα ὑμῶν τῶν πατρώων τάφων).

58. (= III 6 d Hikesie **24**) Eur. *Suppl.* – 424 (?) v. Chr. – Dreher 2, 85. – Adrastos und die Mütter der im Kampf vor Theben getöteten Argiver wollen von Kreon die Herausgabe der Gefallenen erzwingen. Um Theseus als Vermittler zu gewinnen, suchen sie das Demeterheiligtum von Eleusis als Schutzflehende auf. Sie versuchen Theseus mit folgenden Mitteln für ihr Anliegen einzunehmen: 1. Schmeichelei (163); 2. Umfassen der Knie (164); 3. Erinnerung an genealogische Verbindungen (263). Erst Aithra, durch das mitleiderheischende Gebahren der Schutzflehenden für diese eingenommen, bewirkt ein Einlenken des Theseus, der zum Fürsprecher der Schutzflehenden wird.

59. Diod. 13, 56, 7–57, 6. – 413 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. b 2.2. – Nach der Niederlage des athenischen Expeditionsheeres in Sizilien leben dort zwischen einzelnen Städten wieder alte Feindschaften auf, so auch zwischen Selinunt und Segesta. Mit der Unterstützung Karthagos wird Selinunt erobert, dabei kommt es zu einem Massaker an der Bevölkerung. Zahlreiche Frauen suchen mit ihren Kindern Zuflucht in verschiedenen Heiligtümern der Stadt (εἰς τοὺς ναοὺς συμπεφευγυίας κατελάμβανον). Sie werden dort als Schutzflehende verschont, geraten aber in Gefangenschaft und sind dort Demütigungen und Misshandlungen ausgesetzt. Nach Diod. haben die Karthager die Schutzflehenden nicht aus Ehrfurcht vor den Göttern verschont (ἕνεκα τοῦ μηδὲν ἀσεβεῖν). Sie waren vielmehr von der Sorge geleitet, die Frauen könnten in ihrer Verzweiflung die Heiligtümer in Brand setzen, und die Karthager dadurch um die aus der Plünderung zu erwartende reiche Beute bringen.

60. Diod. 14, 53, 1–2. – 397 v. Chr. – Sinn 1, 108 Nr. b 3.4. – Bei der Eroberung der Stadt Motya durch Dionysios I. von Syrakus entladen sich die Spannungen zwischen dem griechischen und punischen Bevölkerungsteil auf Sizilien. Die sizilischen Griechen im Heer des Dionysios richten unter den Bewohnern Motyas ein Massaker an. Sie durchkreuzen damit die Pläne des Dionysios, der aus dem Verkauf von Gefangenen materiellen Gewinn ziehen will. Als es ihm nicht gelingt, dem Morden seiner Soldaten Einhalt zu gebieten, fordert er die Bewohner Motyas über seine Herolde auf, sich als Schutzflehende in die Heiligtümer zu begeben, um sich dadurch den marodierenden Soldaten zu entziehen (παρεστήσατο κήρυκας τοὺς μετὰ βοῆς δηλώσοντας τοῖς Μοτυαίοις φυγεῖν εἰς τὰ παρὰ τοῖς "Ελλησιν ἱερὰ τιμώμενα). Die Soldaten beachten das Schutzgebot und verlegen sich ganz auf das Plündern. Die Schutzflehenden werden als Beute verkauft.

61. Xen. *Hell.* 4, 5, 1–8; Xen. *Ages.* 11 f. – 390 v. Chr. – Sinn 1 *passim*; Sinn 2, 103. – Der spartanische König Agesilaos unternimmt einen Angriff auf das Gebiet von Korinth mit dem erklärten Ziel der Verwüstung der für Korinth

wirtschaftlich wichtigen Halbinsel Peraia. Mit einer Kriegslist gelingt es Agesilaos, die Bewohner der Peraia in den Glauben zu versetzen, sie seien von einer übermächtigen Truppenansammlung umzingelt. Sie lassen daraufhin jeden Gedanken an eine militärische Verteidigung fallen und begeben sich mit ihrem ganzen Gesinde und einem Grossteil ihres beweglichen Hab und Guts einschliesslich des Herdenviehs in das am Kap der Halbinsel gelegene Heiligtum der Hera (εἰς δὲ τὸ Ἥραιον κατέφυγον καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι καὶ τῶν βοσκημάτων τὰ πλεῖστα). Agesilaos überlässt seinen Soldaten die verlassenen Dörfer zur Plünderung und begibt sich dann mit seinem Heer zum Heraheiligtum. Die Schutzflehenden legen ihr Schicksal in die Hände des Agesilaos (ἐξῆσαν, ἐπιτρέψοντες Ἀγησιλάῳ γνῶναι ὅ τι βούλοιτο περὶ σφῶν). Er beschliesst, die unter den Schutzflehenden weilenden Aktivisten an den Ausschreitungen in Korinth an die Stadt auszuliefern. Im übrigen werden die Kapitulierenden und deren Hab und Gut am darauffolgenden Tag einer eingespielten Konvention folgend unter geordneten Umständen als Beute verkauft.

62. Arr. *an.* 1, 8, 8; 9, 6–10; Pol. 4, 23, 8; 5, 10, 6; 9, 28, 8; Diod. 17, 8–15; Plut. *Alex.* 11, 6–12. – 335 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. b 2.4; 110 Nr. d 2.7. – Während Alexander d. Gr. in Illyrien kämpft, macht sich Theben zum Vorort des innergriechischen Widerstandes gegen ihn und wird daher gemäss einer Entscheidung des Korinthischen Bundes zum Schauplatz einer furchtbaren Vergeltungsaktion. Bei der Einnahme der Stadt werden viele Bürger getötet oder in die Sklaverei verkauft. Nur in wenigen gezielten Ausnahmen lässt Alexander Milde walten. Zu Alexanders Verhalten gegenüber jenen Thebanern, die sich als Schutzflehende in den Heiligtümern aufhielten, liegen voneinander abweichende Nachrichten vor. Nach Diod. und Arr. treffen die Eroberer viele Bürger, insbesondere Frauen, Kinder und Greise als Schutzflehende an (Arr.: τοὺς δὲ καὶ πρὸς ἱεροῖς ἱκετεύοντας), zeigen in ihrem Blutrausch (ὀργή) aber auch hier kein Erbarmen. Ohne auf das Schicksal der Schutzflehenden näher einzugehen, betont Polybios (5, 10, 6), dass Alexander bei der Einnahme Thebens jede Verletzung der Sakralnormen zu verhindern bemüht gewesen sei (πλείστην ἐποιήσατο πρόνοιαν ὑπὲρ τοῦ μηδ' ἀκούσιον ἁμάρτημα γενέσθαι περὶ τὰ ἱερὰ καὶ καθόλου τὰ τεμένη).

63. Arr. *an.* 2, 24, 5; Diod. 17, 46; Plut. *Alex.* 24; Curt. 4, 4; Iustin. 11, 10. – 332/31 v. Chr. – Nach siebenmonatiger Belagerung gelingt Alexander die Einnahme von Tyros. Viele Bürger werden getötet oder in die Sklaverei verkauft. Arr. berichtet von einem Gnadenakt Alexanders gegenüber einem kleinen Personenkreis, der Zuflucht im Heraklesheiligtum genommen hat (ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἡρακλέους καταφυγοῦσιν); es sind vor allem die führenden Persönlichkeiten der Stadt, unter ihnen der König, sowie eine Gesandtschaft aus der Tochterstadt Karthago, die sich, einem alten Brauch folgend, zu Opfern für Herakles in Tyros aufhält. All diesen Schutzflehenden schenkt Alexander die Freiheit.

64. Pol. 4, 18, 9–11; 19, 4; 25, 4; 9, 34, 8–10. – 240 v. Chr. – Sinn 2, 103; Sinn, U., «The *Sacred Herd* of Artemis at Lusoi», in Hägg, *Iconography* 177–187. – Als die Aitoler plündernd in den Norden der Peloponnes einfallen, treiben die Bewohner von Lusoi ihr Herdenvieh in das Heiligtum der Artemis Hemera. Sie können den Raub der Tierherden aus der sakralen Schutzzone (4, 18, 10: ἄσυλον δὲ νενόμισται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν) nur dadurch verhindern, dass sie den Aitolern Teile des Tempelschatzes aushändigen. Der Hinweis auf diese Verfehlung gehört zu den Argumenten, mit denen die Mitglieder des Hellenischen Bundes 220 v. Chr. Philipp V. von Makedonien zum Krieg gegen die Aitoler auffordern (4, 25, 4: συλήσαιεν δὲ τὸ τῆς ἐν Λούσοις Ἀρτέμιδος ἱερόν).

Die Rolle des Orakels im Asylwesen

65. Thuk. 1, 101–103; Diod. 11, 84, 8; Paus. 3, 11, 8; 4, 24, 7. – 446/45 v. Chr. – Dreher 2, 88; Sinn 1, 106 a 5; Sinn 2, 106. – Eine militärische Schwächung Athens ausnutzend, fällt das spartanische Heer unter Führung des Königs Pleistoanax in Attika ein und verwüstet das Gebiet um Eleusis und Thria. Überraschend weicht Pleistoanax vor den von Perikles angeführten Athenern zurück. Ihm wird daraufhin der Vorwurf gemacht, von Perikles bestochen worden zu sein. Pleistoanax wird zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, die er nicht zu tilgen vermag. Er verlässt Sparta und sucht Zuflucht im Zeusheiligtum am Lykaion. Von seiner Zufluchtsstätte aus nimmt er über seinen Bruder Kontakt mit dem Orakel von Delphi auf und erwirkt schliesslich nach 19 Jahren die Rückkehr nach Sparta und die Wiedereinsetzung in sein altes Amt.

66. (= III 6 d Hikesie **21**) Soph. *Oid. K.* – 458 v. Chr. – Dreher 2, 85; Sinn 2, 100. – Im Bestreben, seinem durch Götterspruch vorbestimmten Schicksal zu entrinnen, sucht Oidipus gemeinsam mit Antigone das Heiligtum der Eumeniden in Kolonos als Schutzflehender auf (44 f.). Der Zufluchtsort war ihm vom Orakel verheissen worden (84–95).

67. Paus. 7, 25, 1–2. – 2. Jh. n. Chr. – Sinn 1, 115 Nr. e 4; Sinn 2, 93. – Im Anschluss an seinen Bericht über den Untergang von Helike (**26**) äussert sich Paus. allgemein über die vielfach erwiesenen Auswirkungen des Grolls des Hikesios (τὸ δὲ τοῦ Ἱκεσίου μήνιμα) bei Missachtung des Schutzgebotes. Aber auch das Orakel von Dodona habe klare Anweisungen zum Umgang mit Schutzflehenden gegeben (Φαίνεται δὲ καὶ ὁ θεὸς παραινῶν ὁ ἐν Δωδώνῃ νέμειν ἐς ἱκέτας αἰδῶ); als Beleg zitiert Paus. einen Orakelspruch, dessen Ende lautet: μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν· ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί.

68. Ail. *var.* 3, 43. – Sinn 1, 115 Nr. e 5; Sinn 2, 93. – Der Auftritt eines Kitharoeden beim Kultfest der Hera in Sybaris findet nicht bei allen Festteilnehmern Anklang. Es kommt zum Tumult (τὰ ὅπλα λαβόντων ἐπ' ἀλλήλους). Voller Schrecken flüchtet der Musiker an den Altar der Hera (κατέφυγεν ἐς τὸν τῆς Ἥρας βωμόν); sein Schutzbegehren wird von der aufgebrachten Festgemeinschaft missachtet (οἱ δὲ οὐδὲ ἐνταῦθα ἐφείσαντο τοῦ κιθαρῳδοῦ). Im Tempel der Hera sprudelt umgehend eine Blutquelle auf. Auf dieses Götterzeichen hin befragen die Sybariten das Orakel in Delphi, erhalten dort aber nur noch die Ankündigung ihrer völligen Vernichtung.

69. Iust. 20. – Sinn 1, 115 Nr. e 6; Sinn 2, 93. – Die achäischen Bewohner von Metapont, Kroton und Sybaris beschliessen bald nach der Kolonisation, keine Ionier im Lande zu dulden. Sie vertreiben die Bewohner von Siris und töten dabei 50 Jünglinge, die sich an das Götterbild im Athenatempel klammern (*iuvenes amplexos Minervae simulacrum sacerdotemque deae velatum ornamentis inter ipsa altaria trucidaverunt*). Wenig später bricht in Kroton und in Metapont die Pest aus. Auf Befragung fordert das delphische Orakel die Frevler auf, Sühne zu leisten: *finem mali fore, si violatum Minervae numen et interfectorum manes placassent.*

Das Sklavenasyl

70. *ICret* IV 41, col. IV 1, 6–10. – Frühes 5. Jh. v. Chr. – Chaniotis 1, 82; Koerner, R., *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (1993) 384–386 Nr. 128. – Eine gesetzliche Bestimmung verbietet den Verkauf schutzflehender Sklaven während der Dauer eines Jahres nach Einleitung des Schutzbegehrens: τὸν δὲ ϝοικέα τὸν ἐπ/ιδιόμενον μὴ ἀποδό/θθαι μήτε ναεύοντα / μήτ' ἦ κ' ἀπέλθηι τῶ ἐν/ιαυτῶ.

71. *IG* I³ 45. – Ca. 432/31 v. Chr. – Latte 62. 107; Chaniotis 1, 72; Sinn 2, 92 f.; Sinn 5, 188. – Ein attisches Dekret regelt den Bau und die personelle Ausstattung einer Wachstation am Eingang zur Akropolis, mit deren Hilfe Sklaven (δραπέτες) und Dieben (λοποδύτ[ες]) der Zutritt zum Sakralbezirk verwehrt werden soll.

72. Eur. *Suppl.* 267 f. – 424 v. Chr. – Dreher 2, 86; Dreher 5, 136. – Der Sklave findet Zuflucht an den Altären der Götter (ἔχει γὰρ καταφυγὴν [...] / δοῦλος δὲ βωμοὺς θεῶν).

73. Aristoph., *PCG* III 2 *fr.* 577 (= Pollux 7, 13). – Christensen 23 f.; Chaniotis 1, 79. – Als bester Ausweg aus der Notlage wird die Flucht zum Theseion erwogen, um dort auszuharren, bis sich ein Käufer, d.h. ein neuer Herr einfindet (ἐμοὶ κράτιστον ἐς τὸ Θησεῖον δραμεῖν, / ἐκεῖ δ', ἕως ἄν πρᾶσιν εὕρωμαι, μένειν).

74. Samos, Heraion, Inv. J 227 + 48. – 246–222 v. Chr. – Habicht 226–230 Nr. 59; Chaniotis 1, 80 f. – Brief des Ptolemaios III. Euergetes an die Verwaltung (νεωποιοί) des Heraion von Samos mit Anweisungen über den rechtlichen Umgang mit schutzflehenden Sklaven (?).

75. Samos, Heraion, Inv. J 35 + 284 Z. 20 f. – 2. Hälfte 3. Jh. v. Chr. – Habicht, Chr., *AM* 87 (1972) 210–225; Thür/Taeuber 205–225; Sinn 1, 97. – Den Pächtern der vier Krämerläden und Wirtshäuser (καπηλεῖα) ist untersagt, schutzflehenden Sklaven entgegenzukommen: sie dürfen weder beherbergt, heimlich beschäftigt, noch verköstigt werden.

76. *IG* V 1, 1390 Z. 80–84. – 92 v. Chr. – *LSCG* 65, 80–84; Chaniotis 1, 80; Schlesinger 29 Anm. 4; Sinn 1, 96; Sinn 2, 95. – Regelung der Behandlung Schutzflehender im Heiligtum des Apollon Karnesios in Andania/Messenien: die Priester (ἱεροί) stecken ein Areal ab, das dem Aufenthalt der schutzflehenden Sklaven vorbehalten ist. Niemand hat das Recht, schutzflehenden Sklaven Herberge, Beschäftigung oder Nahrung zu gewähren. Bezüglich der messenischen Sklaven liegt die Entscheidung über die Rückgabe an den Herrn einzig beim Priester.

77. Diod. 11, 89, 6–8. – Bellen 64 f. – Das Heiligtum der Palikoi auf Sizilien war für eine gewisse Zeit (ἔκ τινων χρόνων) eine für Sklaven besonders sichere Zufluchtsstätte. Als rücksichtslos erwiesene Herren hatten keine Möglichkeit, ihrer Sklaven wieder habhaft zu werden, es sei denn, sie legten beeidete Versprechen der Besserung ab.

78. Plut. *de superst.* 166d. – Christensen 24. – Dem bedrückten Sklaven bietet sich eine Linderung seines Loses, sofern er akzeptiert Sklave zu sein und es auch zu bleiben: als Schutzflehender (ἔστι δούλῳ φεύξιμος βωμός) könne er sich den Verkauf an einen milderen Herrn erbitten (ἔστι καὶ δούλοις νόμος ἐλευθερίαν ἀπογνοῦσι πρᾶσιν αἰτεῖσθαι καὶ δεσπότην μεταβάλλειν ἐπιεικέστερον).

Asylie-Verträge

79. Inschriftenstele aus Delphi. Delphi, Mus. Inv. 1641. 7577. – 266 od. 262 v. Chr. – Rigsby 55–59 Nr. 1; *FDelphes* III 4, 358; *SEG* 18, 240. – Anerkennung der Asylie des Heiligtums der Athena Itonia von Koroneia durch die Amphiktyonie von Delphi: ἔδο]/[ξε τοῖς Ἀμφικτί]οσιν τὸ ἱερὸ[ν] / [τῆς Ἀθηνᾶς τῆς] Ἰτωνίας τὸ / [ἐγ Κορωνείαι ἄσυ]λον εἶναι.

80. Inschrift auf der Basis einer Reiterstatue im Apollonheiligtum von Delphi, Inv. 1338. – 246 v. Chr. oder wenig später. – Rigsby 95–105 Nr. 7; *FDelphes* III 4, 153. – Seleukos II. bestätigt die vom delphischen Orakel erhobene Forderung, der Stadt Smyrna und deren Heiligtum der Aphrodite Stratonikis die Asylia zuzuerkennen: τό τε ἱερὸν τὸ / [τᾶς] Ἀφροδίτας τᾶς Σταρτονικίδος καὶ τὰν πόλιν τῶν Σμυρναίων / [ἰε]ρὰν καὶ ἄσυλον εἶμεν.

81. Inschriftenstele aus Kos, verschollen. – 242 v. Chr. – Rigsby 106–153 Nr. 8; *SEG* 12, 369. – Auf die Frage der Koer an das delphische Orakel nach einer würdigen Ehrung des Asklepios erhalten sie den Rat, seinem Fest die Asylia zuzuerkennen. Im Einklang mit der Amphiktyonie von Delphi spricht Ptolemaios III. (?) die Anerkennung aus (Z. 13–15): τήν τε δὴ θυσίαν καὶ τὴν / [παν]ήγυριν καὶ τὴν τοῦ ἱεροῦ ἀσυλί/[αν δε]χόμεθα. In der Folgezeit schliessen sich weitere Könige (Rigsby Nr. 9–13) und Städte (Rigsby Nr. 14–52) der Anerkennung der Asylia an.

82. Inschriftenstele aus Elatea, verschollen. – Ca. 250–225 v. Chr. – Rigsby 154–163 Nr. 53; *IG*

IX 1, 97; *cf. IG* XII 5, 802; Etienne, R., *Ténos* II (1990) 95 f. – Vermutlich im Zusammenhang mit der Stiftung der Wettkämpfe im Heiligtum des Poseidon und der Amphitrite auf Tenos ersuchen die Teneer um die Anerkennung ihrer Asylia. Das vermutlich älteste Anerkennungsschreiben ist das des Koinon der Phoker (Z. 3–5): τ[ὸ] ἱε/[ε]ρὸν τοῦ [Πο]τειδᾶνος καὶ τᾶς Ἀμφιτρίτας / ἐν Τήνωι καὶ τὰν νᾶσον ἄσυλα εἶμεν. Weitere Bündnisse (Rigsby Nr. 54) und Städte (Rigsby 55–60) schliessen sich an. Zur Anerkennung durch den römischen Senat unter Tiberius s.u.

83. Inschriftenstele aus Magnesia am Mäander. – 208 v. Chr. – Rigsby 179–279 Nr. 66; *IMagn* 16; Ebert, J., «Zur Stiftungsurkunde der Λευκοφρυηνά in Magnesia am Mäander», in *Philologos* 126 (1982) 198–216; Dreher 2, 90. – Unter Hinweis auf die Epiphanie der Göttin und gestützt auf einen Spruch des Orakels von Delphi stiften die Bewohner Magnesias den panhellenischen Kranzagon der Leukophryeneia. Die Einladungen dazu verbinden sie mit der Bitte um Anerkennung der Asylia (Z. 8–10): καὶ τὰ[μ] π[όλιν καὶ τὰν] / [χ]ώραν τὰμ Μαγνήτων τῶν ἐπὶ Μαιάνδρ[ο]υ [ἱερὰν καὶ ἄσυ]/[λ]ον νομιζόντοις. Akzeptierende Antwortschreiben von 55 Königen, Bündnissen und Städten (Rigsby Nr. 67–131) liegen vor.

84. Inschriftenstele aus Seğacik bei Teos. – 202 (?) v. Chr. – Rigsby 280–325 Nr. 132; *IG* IX 1^2, 192. – Anerkennung der Asylie für die Bürger von Teos (Z. 11–12): τὰν ἀσφάλειαν καὶ ἀσυλίαν εἶμεν αὐτοῖς τὰ ἀπ' Αἰτωλῶν καὶ τῶν ἐν Αἰ/τωλίαι κατοικεόντων. Die Anerkennung wird von weiteren Städten ausgesprochen (Rigsby Nr. 134–161), oftmals unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Dionysosheiligtum von Teos.

85. Inschriftenstele aus Kos. Kos, Mus. 255. – 182 v. Chr. – Rigsby 362–384 Nr. 176. – Nach seinem Sieg über Prusias von Bithynien (183 v. Chr.) stiftet Eumenes II. zu Ehren der Athena von Pergamon das panhellenische Fest der Nikephoria, setzt *Horoi* an den Grenzen des von ihm deklarierten Asylbezirks (Z. 17–19): ἀνα]/[δεδ]ειχότες καὶ τὸ π[ρὸς Περγάμωι ἱερὸν αὐτῆς ἄσυ]/[λον], ὧι θήσομεν αὐ[τοὶ τὰ ὅρια und versendet Einladungen zum Fest. Ein weiteres Einladungsschreiben ist an Iasos (?) gerichtet (Rigsby Nr. 177). Die weitreichenden Ergänzungen im Text erschliessen sich aus den einschlägigen Formulierungen in den Antwortschreiben (Rigsby Nr. 178–181).

II. Idee und Praxis bei den Römern

A. Der Umgang mit der griechischen Hikesia und Asylia

In Rom war die spezifisch griechische Institution der sakralen Schutzgewähr durch sachliche Berichte (**88**), durch die eigene Konfrontation mit Schutzflehenden in griechischen Heiligtümern (**86–89. 93**), durch Anspielungen im philosophischen Traktat (**93**) und nicht zuletzt auch die Übernahme der Thematik in der Komödie (Plaut. *Rud.* – Bläns-dorf, J., *Archaische Gedankengänge in den Komödien des Plautus* [1967] 20; Dumont 137 f.; Chaniotis 1, 71; Dreher 5, 131 f.) bekannt. Mit Geschick haben sie ihre Kenntnis der griechischen Sakralnorm als Mittel der Diplomatie bzw. der politischen Propaganda eingesetzt (Sinn 2, 94). Auf griechischem Boden haben Römer im Notfall von der Schutzfunktion der Heiligtümer Gebrauch gemacht (**89**).

In der Übernahme hellenistischer Praktiken haben auch römische Amtsträger aus Opportunität oder persönlich bestimmten Beweggründen die Asylprivilegien einiger Städte gefördert. Profitiert hat davon z. B. Ephesos durch Ausdehnung des Asylbezirks unter Antonius: Strab. 14, 1, 23 p. 641; Rigsby 390. In gleicher Weise privilegiert wurden die Städte Mopsuestia (**91**) und Sardeis (**92**). Das Amphiaraion von Oropos erhielt unter Sulla eine Ausdehnung seines steuerfrei zu bewirtschaftenden und durch Asylie abgesicherten Sakralbezirks (**90**).

B. Die 'tiberische Revision' des griechischen Asylrechts

Auf Veranlassung der römischen Zentralverwaltung, resp. des Tiberius selbst (Gamauf 159 f.), unter aktiver Mitwirkung der Statthalter (Rigsby 584), wahrscheinlich aber auf Betreiben der Griechen in den betroffenen Provinzen (Dreher 5, 132; Dreher 6 *passim*) wurden die Asylbestimmungen in den Provinzen Asia, Zypern und Kreta einer Revision unterzogen. Die vertraglich geregelte Asylie wurde durch eine unter Tiberius eingesetzte Senatskommission (Tac. *ann.* 3, 60–63; 4, 14, 1 f.; Suet. *Tib.* 37, 3) nach kritischer Durchsicht der vorgelegten Dokumente mit strengen Auflagen grundsätzlich geduldet, aber zahlenmässig eingeschränkt. Als bestätigte Asyle werden von Tac. namentlich benannt: die Artemisheiligtümer von Ephesos, Magnesia und Hierocaesaria, das Aphroditeheiligtum in Aphrodisias, das Heiligtum des Zeus und der Hekate in Stratonikeia, das Asklepieion in Pergamon, das Aphroditeheiligtum in Smyrna, die Heiligtümer des Apollon und der Artemis in Milet/Didyma und Sardes, das Heraheiligtum auf Samos, das Asklepieion auf Kos und das Poseidonheiligtum auf Tenos, auf Zypern die Aphroditeheiligtümer in Paphos und Amathous sowie das Zeusheiligtum in Salamis, auf Kreta der Kaiserkulttempel des Divus Augustus (Belloni, *passim*; Sinn 6; Rigsby 580–583).

C. Asylstätten in Rom

Für Rom werden vier Asylstätten namentlich benannt: Das Asyl des Romulus (**96–102**), das Asyl des Diana-Tempels auf dem Aventin (**103**), das Asyl des Ceres-Tempels (**104**) und das Asyl des Templum Divi Iulii (**105**). Die reale Existenz bzw. ein wirklich praktiziertes Asylwesen an diesen Stätten ist umstritten. Die Einschätzung der Glaubwürdigkeit der einschlägigen Nachrichten

kennt als Pole die prinzipielle Zustimmung (Altheim 175–189) und die grundsätzliche Zurückweisung (Mommsen 458; Bolkestein 348; zuletzt: Dreher 4, 243: «Der Anspruch auf Schutz vor Verfolgung in einem Heiligtum existierte [...] weder im allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstsein, noch in der Rechtsordnung»; Dreher 5, 129 f.). Daneben findet sich aber auch die These, «dass Asyle oder ähnlich anerkannte Zufluchtsorte in Italien und Rom heimisch waren» (Gamauf 201).

Gegen die Existenz des am häufigsten erwähnten 'Asyl des Romulus' werden zwei Argumente ins Feld geführt: 1. (Dreher 4, 241 f.; Gamauf 180) Im sakral begründeten Asyl ist eine den Schutz tragende Gottheit unverzichtbar. Für das 'Asyl des Romulus' fehlen entsprechende Angaben (**96–100**) oder sie sind fadenscheinig (**101**); 2. (Dreher 4, 239) Terminologisch bedienen sich alle Quellen der Bezeichnung *asylum* bzw. ἄσυλον. Dieser erst in hellenistischer Zeit verfestigte Ausdruck ist mit einer frührömischen Institution nicht vereinbar. Das gleiche gilt für die Einschaltung des delphischen Orakels (**101**).

Daraus ist abzuleiten, dass die Einrichtung der Asylstätte des Romulus nachträglich in die römische Gründungslegende eingefügt wurde. Um sie glaubhaft zu machen, wurde mit Entstehung dieser Legende an der in den Quellen bezeichneten Stelle ein durch seine Umzäunung markiertes Areal ausgewiesen (Dreher 4, 243). Die ursprünglich positiv konnotierte Legende, mittels derer Rom in den als vorbildlich erachteten Kontext der hellenischen Welt versetzt wurde (Dreher 4, 247), muss in der Folgezeit einer Revision unterzogen worden sein: Die negative Charakterisierung der auf diese Weise von Romulus angelockten Personen zeugt von einer kritischen Bewertung der Asylstätte. Als Urheber der ins Negative modifizierten Legende hat man einerseits romfeindliche Kreise geltend gemacht, die im 3. Jh. v. Chr. gegen die römische Machtausdehnung in Italien opponierten (Strasburger). Dem steht die These gegenüber, dass man aus römischer Sicht die problematische Bevölkerungsstruktur der Frühzeit bewusst stärker betonte, um vor diesem Hintergrund den späteren Aufstieg um so mehr zu glorifizieren (Dreher 4, 248–251). Eine andere Interpretation (Gamauf 187) sieht die Legende vom *asylum Romuli* in aitiologischer Funktion als Versuch einer «Erklärung der Spaltung der römischen Bevölkerung in Patrizier und Plebejer.» Sie benennt als Anknüpfungspunkt für dieses retrospektive Konstrukt die «Sonderrolle des Aventins als Zufluchtsort der Plebs und das Asylrecht, das einige dort gelegene Tempel noch in historischer Zeit hatten.» (Gamauf 201; s. auch **103. 104**).

D. Das Statuenasyl (*ad statuam [statuas] confugere*)

Das Recht, bei einer Kaiserstatue Zuflucht zu nehmen, ist ursächlich verknüpft mit der politisch motivierten, seit dem Triumvirat praktizierten Divinisierung eines Herrschers (**105. 108**). Die Gleichsetzung einer Statue des Kaisers mit dem Kaiser selbst führte folgerichtig zur juristisch anerkannten Form des Asylschutzes durch das *ad statuam [statuas] confugere* (Dreher 5, 133–136; Gamauf 24–45. 137–154). Voraussetzung für die rechtliche Absicherung der Schutzgewähr war die jeweilige *dedicatio* oder *consecratio* des Kaiserbildes (Gamauf 26) und deshalb auf Statuen des Kaisers beschränkt (Dreher 7, 494 f.). Ursprünglich mag der Schutz durch jede Form der Abbildung des Kaisers gewährleistet worden sein (**109**). Die ursprünglich auf freie Personen ausgerichtete Schutzgewähr (Dreher 7, 494) wurde in der Folgezeit intensiv auch von Sklaven in Anspruch genommen (s. unten).

Zur Einschränkung der latenten Gefahr des Missbrauchs stand diese Form der Schutzgewähr unter der permanenten, eher restriktiven Kontrolle sowohl durch den Senat (**109**) wie durch die kaiserliche Verwaltung (**110**); politische Opportunität konnte zur Missachtung führen (**108**).

E. Das Sklavenasyl

Eine intensive Nutzung erfuhr das Statuenasyl durch Sklaven (Gamauf 47–115; Dreher 5, 136–138; Dreher 7, 492–494; Bellen 64–74; Dumont 137–143). Im wesentlichen wurden die eingespielten und bewährten griechischen Verhältnisse (s. oben) auf Rom übertragen (Dreher 5, 137; anders: Gamauf 78). Die Zuflucht zum Asyl bot dem Sklaven die Möglichkeit, sich der Willkür seines Herrn zu erwehren; im Falle des Erfolgs wurde der Sklave an einen neuen Herrn verkauft (**111**). Eine Beschränkung auf bestimmte Asylorte gab es nicht, allenfalls die Bevorzugung einiger Plätze. Die Entscheidung über die Anerkennung der im Asyl vorgetragenen Beschwerde traf ein staatlicher Amtsträger: seit Tiberius der *praefectus urbi* (Bellen 66 f.); in der Provinz lag die Verantwortung beim Statthalter (Dreher 5, 137; Gamauf 78). Als Ventil gegen mögliche Sklavenaufstände stand die Institution des Sklavenasyls trotz mancher Gegenmassnahmen nicht zur Disposition. Die Inanspruchnahme des Asylschutzes war aber immer auch durch Befangenheit des Amtsträgers oder durch Fluchtvereitelung mit dem Risiko des Scheiterns verbunden. Eine Gefährdung bestand insbesondere darin, dass ein Sklave, solange er sich noch auf dem Weg zur Asylstätte befand, von einem unrechtmässig Flüchtigen (*fugitivus*) nicht zu unterscheiden und deshalb dessen strafrechtlicher Ahndung ausgesetzt war (Bellen 5–64).

BIBLIOGRAPHIE: Altheim, F., *Römische Religionsgeschichte* (1951); Belloni, G. G., «'Asylia' e santuari greci dell'Asia minore al tempo di Tiberio», in Sordi, M., *I santuari e la guerra nel mondo classico* (1984) 164–180; Dreher, M., «Die Asylstätte des Romulus – eine griechische Institution im frühen Rom?», in Cancarella, E./Thür, G. (Hsg.), *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Altafiumara, 1997)* (2001) 235–252 (= Dreher 4); Dreher, M., «Das Asyl als integrativer Faktor der römischen Gesellschafts- und Staatsordnung», in Bar-

zanò *et al.* (Hsg.), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica* (2001) 129–138 (= Dreher 5); Dreher, M., «Rom und die griechischen Asyle zur Zeit des Tiberius», in Thür, G./Gagarin, M. (Hsg.), *Symposion 2001. Akten der Ges. f. griech. und hellenist. Rechtsgesch.* 15 (im Druck) (= Dreher 6); Dreher, M., Rez. zu Gamauf, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanist. Abt.* 118 (2001) 491–496 (= Dreher 7); Dumont, J.-Chr., *Servus. Rome et l'esclavage sous la République* (1987); Freyburger, G., «Le droit d'asile à Rome», in *EtCl* 60 (1992) 139–151 (= Freyburger 2); Gamauf, R., *Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat* (1999); Mommsen, Th., *Römisches Strafrecht* (1899/1955) 458–461; Pekáry, T., *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kultur und Gesellschaft* (1985); Sinn, U., «Die kaiserzeitliche Siedlung am Heraion von Samos», in *Wohnungsbau im Altertum. Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung* 3 (1978) 188–193 (= Sinn 6); Strasburger, H., «Zur Sage von der Gründung Roms», *SbHeidelb* (1968).

KATALOG

Der Umgang mit der griechischen Hikesia und Asylia

86. Liv. 35, 51, 1–4. – 192 v. Chr. – Freyburger 2, 141; Sinn 2, 96 f. – Nach der Ankunft des Antiochos III. in Griechenland und angesichts seines Bündnisses mit den Aitolern gerät die römische Partei auf griechischem Boden in Bedrängnis. Eine kriegerische Auseinandersetzung scheint unausweichlich. Bei Chalkis, einer der wichtigsten Festungen in Griechenland kommt es zu einer allseitigen Truppenansammlung. Ein Kontingent von 500 Römern bezieht im nahe gelegenen Delion Quartier. Die Wartezeit nutzen einige der römischen Soldaten, um sich das dortige Apollonheiligtum anzuschauen (51, 3: *per magnum otium milites alii ad spectaculum templi lucique versi*). Bei dieser Gelegenheit gibt Liv. eine kurze Beschreibung der Stätte: Kultplatz und Hain seien gleichermassen heilig, und er fügt hinzu, dies sei charakteristisch für griechische Heiligtümer, die als Zufluchtsstätten dienten (51, 2: *ubi et in fano lucoque ea religione et eo iure sancto, quo sunt templa, quae asyla Graeci appellant*).

87. Liv. 44, 45, 5–45, 6, 10. – 168 v. Chr. – Sinn 1, 106 Nr. a 16. – Nach der Niederlage in der Schlacht bei Pydna flieht Perseus mit seiner Familie und den bei ihm gebliebenen Gefolgsleuten, unter ihnen Euander, sein engster Vertrauter, von Pella nach Amphipolis. Dort erklären sich die Bewohner nicht zu seiner Verteidigung gegen die nachrückenden Römer bereit. Perseus verlässt die Stadt und begibt sich als Schutzflehender in das Heiligtum der Dioskuren auf Samothrake. Unter dem Eindruck unverhohlener Ablehnung durch die Bevölkerung von Samothrake (45, 5, 2) verhandelt Perseus zunächst schriftlich, dann mit einer von Aemilius Paulus entsandten römischen Delegation (45, 4, 7) über seine Zukunft. Den sakralen Schutz grundsätzlich achtend, drängt der den Einsatz leitende General des Aemilius Paulus, Gnaeus Octavius, Perseus erfolglos mit Drohungen und Versprechungen (*terrore modo minis modo spe perlicere*) zur Aufgabe. Erst als ein Fluchtversuch durch Verrat scheitert und sich dann seine Begleiter, einerseits veranlasst durch Lockungen der Römer, andererseits aber auch abgestossen von der Ermordung des Euander durch Perseus, von ihm lossagen, ergibt sich Perseus in hoffnungsloser Lage den Römern. – Trogus 33, 2, 5 überliefert den Sachverhalt gleichartig. – Plut. *Aem.* 26 hebt ausdrücklich hervor, dass die Römer die Asylie des Perseus achteten: τὴν μὲν ἀσυλίαν παρεῖχε τῷ Περσεῖ διὰ τοὺς θεούς.

88. Liv. 44, 29, 2. – 168 v. Chr. – Mit ihrer grossen und wendigen Flotte beherrschen die Makedonen den Schiffsverkehr in der Ägäis. Von ihrem Standort Delos aus kapern sie feindliche Transporte. Aber auch die solchermassen bedrängten Gegner der Makedonen, die Römer und Pergamener, haben Schiffe bei Delos stationiert. Das Zusammentreffen der feindlichen Matrosen auf der Insel beschreibt Liv. als völlig unproblematisch, da der Boden geheiligt sei und allen Anwesenden ein neutrales Verhalten abverlange: *sanctitas templi insulaeque inviolatos praestabat omnes. Itaque permixti Romanique et Macedones et Eumenis navales socii in templo, indutias religione loci praebente, versabantur.*

89. App. *Mithr.* 22 f. – 88 v. Chr. – Dreher 2, 91; Rigsby 388 f.; Sinn 1, 107 Nr. b 2.5. – Auf Geheiss des Mithradates finden in zahlreichen Städten Kleinasiens Pogrome gegen die dort wohnenden Römer statt. In ihrer Not suchen viele Römer Zuflucht in den Heiligtümern: **a.** Ephesos, Artemisheiligtum; **b.** Pergamon, Asklepieion; **c.** Tralles, Concordiatempel.

90. Inschriftenstele aus dem Amphiaraion von Oropos. – 86 und 73 v. Chr. – *IG* VII 413; Dreher 2, 92; Rigsby 77–81 Nr. 6; Mommsen, Th., «Der Rechtsstreit zwischen Oropos und den römischen Steuerpächtern», *Hermes* 20 (1885) 268–287; Siedentopf, H., *Das hellenistische Reiterdenkmal* (1968) 127 f. Nr. 124. – In Erfüllung eines Gelübdes erweitert Sulla das Areal des Amphiaraions von Oropos und erkennt ihm die Asylia zu (Z. 43–46): τῆς εὐχῆς ἀποδόσεως / ἕνεκεν τῶι ἱερῶι Ἀμφιαράου χώραν προστίθημι πάντῃ πάντοθεν πόδας / χιλίους ἵνα καὶ αὕτη ἡ χώρα ὑπάρχῃ ἄσυλος.

91. Inschriftenstele. Adana, Arch. Mus. – 86 v. Chr. – Rigsby 465–471 Nr. 217; Sayar, M./Siewert, P./Taeuber, H., «Asylieerklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia (Ostkilikien)», *Tyche* 9 (1994) 113–130. – Lucullus, Quaestor unter Sulla, garantiert eine (schon zuvor bestehende?) Asylia des Heiligtums der Isis und des Sarapis der Stadt Mopsuestia in Kilikien (Z. 10–16): τὸ] ἱερὸν τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Σαράπιδ[ος σεμνότα]/τον καὶ ἔνδοξον ὑπάρχον, ἐν πάσηι τ[ε πόλει] / καὶ χώραι δοξαζόμενον καὶ παρ' ὑμε[ῖν τει]/μῆς τῆ[ς] μεγίστης κατηξιωμένον, κ[έκρικα] / καὶ αὐτὸς καθ' ἃ καὶ οἱ π[ρ]ὸ ἡμῶν αὐ[τοκρά]/τορες ἐπέκ[ρι]ναν ἄσυλον εἶναι.

92. Inschriftenstele aus Sardeis. – 44 v. Chr. – Rigsby 433–437 Nr. 214. – Mit ihrer Inschrift ὅρος ἱερὸς ἄσυλος Ἀρτέμιδος / Σαρδιανῆς ὃν προσώρισεν / ἐν Ῥώμηι Γάϊος Καῖσαρ (Z. 1–3) markiert die Stele die von Caesar vorgenommene Erweiterung des Heiligtums der Artemis in Sardeis und dokumentiert zugleich den Wortlaut der Entscheidung Caesars über den Antrag auf Zuerkennung der Asylie in Analogie zum Artemision von Ephesos und weiteren Heiligtümern: τὸ ἱερὸν Ἀρτέμιδος Σαρδια/νῆς . . . . . ἄσυλον εἶναι τ[αὐτῶ]ι δικαίωι ὧι κα[ὶ] / τὸ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμι[δος ἐσ]τιν καὶ τὸν να[ὸν] / φύξιμ[ο]ν ὄντα [τῆς] Ἀ[θ]ηνᾶς Νικηφόρου.

93. Ios. *ant. Iud.* 15, 89; App. *civ.* 5, 9; Cass. Dio 48, 24, 2–3. – 41 v. Chr. – Sinn 1, 107 Nr. a 19. – Arsinoë, Tochter des Ptolemaios XIII., hat ihrer älteren Schwester Kleopatra VII. die Königinnenwürde streitig gemacht (48/47 v. Chr.). Kleopatra nutzt ihre seit 41 v. Chr. bestehende Beziehung zu Marcus Antonius, um ihre Schwester aus dem Weg zu räumen. Arsinoë sucht ihren Häschern durch Flucht in ein Heiligtum der Artemis (Ios.: Ephesos; App.: Milet [Magnesia]) zu entkommen (ἱκετεύουσαν). Dem Willen der Kleopatra folgend, lässt Marcus Antonius die Schutzflehende töten (ἀποκτείνασα δι' Ἀντωνίου).

94. Cic. *nat.* 3, 24 f. – In dieser Abhandlung lässt Cic. Cotta die Kritik an der stoischen Theologie u.a. damit begründen, dass es ein Zeichen von Unvermögen sei, Erscheinungen der Natur, wie etwa den Tidenhub am Atlantik oder den Strömungswechsel am Euripos nicht mit dem Verstand erklären zu können; hier an göttliches Einwirken zu denken, entspreche dem Verhalten eines Schutzflehenden, der sich in seiner Verlegenheit rettend zu den Göttern flüchte: *sed omnium talium rerum ratio reddenda est; quod vos cum facere non potestis, tamquam in aram confugitis ad deum.*

95. Gell. 7, 2, 13. – Sinn 1, 115 Nr. 5 d 4. – Gellius setzt sich mit der Auffassung des Chrysipp (*περὶ προνοίας* IV) auseinander, dass alle Dinge durch das Schicksal (εἱμαρμένη) vorbestimmt seien. Es sei nicht richtig, wenn Kritiker Chrysipp vorwürfen, er öffne mit diesem Gedanken jedem skrupellosen Handeln Tür und Tor. Chrysipp selbst habe vielmehr betont, dass das Walten des Schicksals Eigenverantwortlichkeit nicht ausschliesse. So könne sich auch niemand mit dem Hinweis auf das unabänderliche Schicksal aus seiner Verantwortung für eine von ihm begangene Untat stehlen (*cum in culpa et in maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem*), etwa nach Art der Schutzflehenden, die sich in die Freistätte eines Heiligtums zurückziehen (*tamquam in aliquod fani asylum*).

Das 'Asyl des Romulus'

96. Liv. 1, 8, 4–6. – Dumont 137 f.; Freyburger 2, 144–148; Dreher 4 *passim*; Rigsby 575 f.; Gamauf 178–201. – An der Strasse «zwischen den beiden Hainen» (*inter duos lucos*) richtet Romulus eine Freistätte ein (*asylum aperit*), um die von ihm weitläufig angelegte Stadt mit Menschen zu füllen. Er folgt dabei dem Vorbild älterer Städtegründer (*vetere consilio condentium urbes*), die die «unbedeutendsten, niedrigsten Personen» (*obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem*) einladen, um ihre Städte zu bevölkern. Die von Romulus auf diese Weise aus der Nachbarschaft massenhaft angelockten Menschen, «Freie und Unfreie ohne Unterschied» (*sine discrimine, liber an servus esset*) bilden den Grundstock der aufkeimenden Grösse Roms.

97. Dion. Hal. *ant.* 2, 15, 3–4. – Lit. wie **96.** – Romulus richtet einen sakral geschützten Raum (ἱερὸν ἄσυλον) zur Aufnahme von Flüchtlingen ein, die er mit dem Versprechen der Verleihung des Bürgerrechts und einem Anteil an Kriegsbeute anlockt. Zu dem im gleichen Kontext errichteten Tempel vermag Dion. Hal. keinen Kultinhaber zu benennen.

98. Ov. *fast.* 3, 429–434. – Lit. wie **96.** – Anlässlich der Weihung des Veiovis-Tempels «vor den zwei heiligen Hainen» bestimmt Romulus: «Wer auch immer hier Zuflucht nimmt, er wird in Sicherheit sein!» (*Quilibet huc [. . .] confuge: tutus eris*).

99. Verg. *Aen.* 8, 342 f. – Lit. wie **96.** – Bei ihrem gemeinsamen Gang durch Rom zeigt Euander Aeneas den von Romulus zum Asyl erklärten Hain (*lucum ingentem, quem Romulus acer asylum / rettulit*).

100. Iuv. 8, 272–275. – Lit. wie **96.** – Einem jungen Römer, der sich seiner guten Abstammung rühmt, wird seine Herkunft von einem der niederen Wesen entgegengehalten, die sich einst im Asyl des Romulus eingefunden haben (*ab infami gentem deducis asylo [. . .] aut pastor fuit aut illud quod dicere nolo*).

101. Plut. *Rom.* 9, 3. – Lit. wie **96.** – In der von ihnen gegründeten Stadt errichten Romulus und Remus eine Freistätte (ἱερόν τι φύξιμον), die sie dem Gott Asylaeus weihen (θεὸς Ἀσυλαῖος). Jedermann, ob Sklave, Schuldner oder Mörder, wird aufgenommen und erhält unter Berufung auf einen Orakelspruch Apollons Unverletzbarkeit zugesichert (μαντεύματι πυθοχρήστῳ πᾶσι βεβαιοῦν τὴν ἀσυλίαν φάσκοντες).

102. Cass. Dio 47, 19, 3. – Lit. wie **96.** – Im Zusammenhang mit der Erwähnung des Asyls am Templum Divi Iulii (**105**) führt Cass. Dio aus, dass man eine solche Funktion keinem der (röm.) Götter zugestanden habe, ausser jenen, die schon zur Zeit des Romulus verehrt wurden. Doch auch der von Romulus ausgewiesene Platz sei nur dem Namen nach ein Asyl gewesen, er sei so abgeschirmt worden, dass niemand zu ihm gelangen konnte: καίτοι καὶ ἐκεῖνο τὸ χωρίον ὀνόματι τὴν ἀσυλίαν, μετὰ τὴν τῶν ἀνδρῶν ἄθροισιν, ἄνευ τοῦ ἔργου αὐτῆς ἔσχεν· οὕτω γὰρ περιεφράχθη ὥστε μηδένα ἔτι τὸ παράπαν ἐσελθεῖν ἐς αὐτὸ δυνηθῆναι.

Das Asyl des Dianatempels auf dem Aventin

103. Dion. Hal. *ant.* 4, 26, 1–5. – Freyburger 2, 148 f.; Dumont 137–139; Dreher 4, 242; Rigsby 578 f.; Gamauf 187–192. 193–195. – In Anlehnung an die Konvention der griechischen Bundesheiligtümer ordnet Tullius in Rom die Gründung eines Gemeinschaftsheiligtums aller Latiner auf dem Aventin an. Es ist der Diana gewidmet und

als Zufluchtsstätte (ἱερὸν ἄσυλον) ausgewiesen. Abweichend von der vorherrschenden Meinung, die die Stiftung des Asyls auf dem Aventin als Legende interpretiert (Dreher 4; Rigsby), die Tullius als Stadtgründer auf eine Ebene mit Romulus heben soll, sieht Gamauf (188) in dem Dianaheiligtum auf dem plebejisch dominierten Aventin eine Sakralstätte der «mit Recht ein Asylrecht zugeschrieben wurde.» Als man in republikanischer Zeit das historische Asyl des Tullius legendär in das *asylum Romuli* umwandelte, verband man dies mit der Dislozierung vom plebejischen, ausserhalb des Pomerium gelegenen Aventin in das Areal *inter duos lucos* im Sattel zwischen dem Kapitol und der Arx (Gamauf 194 f.).

Das Asyl des Cerestempels am Fuss des Aventin

104. Varro *de vita Pop. R. fr.* 4 Riposati (= Non. 63 L. *s.v.* 'pandere'). – Bolkestein 347–349; Dumont 137; Freyburger 2, 149; Dreher 4, 242; Rigsby 575; Gamauf 189–191. – Varro bezeichnet den Ceres-Tempel als *asylum*. Wer dort hilfsbedürftig Zuflucht nimmt, erhält Brot (*sed quod in asylum qui confugisset, panis daretur*). Gegen alle Stimmen, «welche die Existenz eines Asylrechts in Zweifel ziehen und nur die Verteilung von Nahrungsmitteln für glaubwürdig erachten, verdient diese Nachricht Vertrauen» (Gamauf 190; dagegen explizit Dreher 7, 495 f.).

Das Asyl des Tempels des Divus Iulius

105. Cass. Dio 47, 19, 2. – 42 v. Chr. – Pekáry 130; Freyburger 2, 141 f.; Dreher 2, 93; Dreher 4, 242; Bellen 65; Gamauf 197–199; Rigsby 577 f. – Am Tempel des vergöttlichten Caesar auf dem Forum Romanum gilt das von den Triumvirn erlassene Verbot, Schutzflehende zu vertreiben oder von dort fortzureissen, ein Privileg, das seit dem gemäß Cass. Dio (**102**) nur nominell existierenden Asyl des Romulus keinem Sakralplatz in Rom zugesprochen worden sei (ἀπηγόρευσαν δὲ μηδένα ἐς τὸ ἡρῷον αὐτοῦ καταφυγόντα ἐπ' ἀδείᾳ μήτε ἀνδρηλατεῖσθαι μήτε συλᾶσθαι, ὅπερ οὐδενὶ οὐδὲ τῶν θεῶν, πλὴν τῶν ἐπὶ τοῦ Ῥωμύλου γενομένων, ἐδεδώκεσαν). Die kurzfristig wirksame Einrichtung dieses Asyls wird in der Forschung einhellig angenommen.

Allgemeine Angaben zur Asylfunktion von Heiligtümern in Rom

106. Cic. *leg. agr.* 2, 14, 36. – Dreher 4, 242; Gamauf 195–197. – Cicero beklagt, dass nach dem Gesetz erlaubt ist, dass auch *sacella* veräußert werden können, die nach dem Willen der Vorväter u.a. auch mit der Intention eingerichtet worden waren, dass sie bei Gefahr als Zufluchtsstätten dienen sollten (*quae maiores in urbe [...] partim periculi perfugia esse voluerunt*).

107. Tac. *ann.* 3, 36. – 21 n. Chr. – Dreher 2, 92; Dreher 5, 134; Gamauf 139–151. – In seiner Rede über den Missbrauch des Statuenasyls (**109**) führt der Senator C. Cestius aus, dass es bei der Inanspruchnahme der Tempel nicht zu vergleichbaren Missständen komme: weder das Kapitol noch die anderen Tempel der Stadt böten Verbrechern Schutz (*Cestius senator disseruit principes quidem instar deorum esse, sed neque a diis nisi iustas supplicum preces audiri neque quemquam in Capitolium aliave urbis templa perfugere ut eo subsidio ad flagitia utatur*).

Das Statuenasyl

108. Suet. *Aug.* 17. – 30 v. Chr. – Pekáry 130; Dreher 5, 133; Gamauf 27. 40 f. – Bei der Einnahme Alexandrias durch Octavian flieht der Sohn des Antonius, Marcus Antonius Antyllos, an die Statue des vergöttlichten Caesar. Octavian läßt ihn fortführen und hinrichten.

109. (= II 5 Kultbilder **415**) Tac. *ann.* 3, 36. – 21 n. Chr. – Pekáry 130 f.; Dreher 5, 134; Gamauf 139–146. – Im Senat herrscht allgemeine Entrüstung über den Missbrauch des Statuenasyls. Indem sie ein Bildnis des Kaisers ergriffen, blieben nichtswürdige Leute bei Vergehen gegen achtbare Personen straffrei, selbst wenn Sklaven gegen ihre Patrone mit physischer Gewalt vorgingen (*incedebat enim deterrimo cuique licentia impune probra et invidiam in bonos excitandi arrepta imagine Caesaris; libertique etiam ac servi, patrono vel domino cum voces, cum manus intentarent, ultro metuebantur*). Der Senator C. Cestius prangert den Fall der von ihm wegen Betrugs verurteilten Annia Rufilla an, gegen deren öffentliche Beschimpfung er nicht vorgehen könne, weil sie ihm ein Kaiserbild entgegengehalten habe (*abolitas leges et funditus versas, ubi in foro, in limine curiae ab Annia Rufilla, quam fraudis sub iudice damnavisset, probra sibi et minae intendantur, neque ipse audeat ius experiri ob effigiem imperatoris oppositam*). Unter dem Eindruck dieser Empörung führt der Konsul Drusus eine exemplarische Bestrafung der Frau herbei.

Nicht zuletzt unter dem Eindruck dieser Debatte im Senat kommt es zur sog. Tiberischen Revision der Asylie (s. oben).

110. *Dig.* 48, 19, 28, 7. – Zeit des Tiberius. – Bellen 68; Dreher 5, 134; Gamauf 146–152. – Der Senat erläßt das Verbot, zu den Statuen zu fliehen, um anderen Unrecht zu tun (*ad statuas confugere vel imagines principum in iniuriam alterius prohibitum est*).

Das Sklavenasyl

111. Sen. *clem.* 1, 18, 2. – 55/56 n. Chr. – Bellen 66 f. 69. – Seneca stellt es als selbstverständliches und wirkungsvolles Recht der Sklaven dar, zur Statue des Kaisers zu fliehen: *servis ad statuam licet confugere*.

112. *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* 3, 3, 5 f. – 152 n. Chr. – Bellen 70. – Mit der Begründung, Unruhen zu vermeiden (*ne quid tumultuosius contra accidat*) droht Antoninus Pius mit dem Verkauf der Sklaven durch den Proconsul, wenn der Herr seine Sklaven nicht ausreichend ernähre oder misshandele.

ULRICH SINN

6.f. EID

GLIEDERUNG

1. Phänomenologie 237
2. Die einzelnen Funktionen des Eids 238
   a. Allgemein 238
   b. Der Eid bei zwischenstaatlichen Verträgen 238
   c. Amtseide 240
   d. Gruppeneide 241
   e. Der Eid vor Gericht 243
   f. Andere öffentliche Eide 243
   g. Der Eid im privaten Bereich 244
3. Rituelle Formen 244
4. Eidgottheiten 245
5. Eidbruch 246

1. Phänomenologie

Der Eid ist in vielen menschlichen Gesellschaften ein Mittel zur eindringlichen Selbstverpflichtung und zur Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage. Diese beiden Funktionen – die *promissorische*, zusichernde, und die *assertorische*, bestätigende – werden bereits in Texten des späteren 3. Jt. v. Chr. aus Mesopotamien unterschieden, und sie bleiben zentral, wenn auch einzelne Gesellschaften die beiden Funktionen verschieden stark beanspruchen. Die Unterscheidung ist im übrigen nicht immer leicht: Formal ist etwa der zeitgenössische Gerichtseid, der vor einer Aussage erfolgt und damit zur Wahrheit verpflichtet, promissorisch und nicht assertorisch; funktional freilich gehört er zu den assertorischen Eiden.

In beiden Fällen funktioniert der Eid auf dieselbe Weise. Als Garant einer Leistung in der Zukunft bzw. der Richtigkeit einer Aussage über Vergangenes wird eine übermenschliche Macht angerufen. Diese Anrufung hat die Form einer Selbstverfluchung: Im Fall des Meineids – wenn das Versprechen nicht gehalten wird oder die Aussage nicht der Wahrheit entspricht – soll der übermenschliche Garant den Schwörenden (oft auch mitsamt seinem Haus, seinem Vermögen, und seinen Nachkommen) vernichten (allgemein in **1**, ausdrücklich im unhistorischen Eid von Plataiai [**29**]). Dadurch rückt der Eid in die Nähe des Ordals (Gottesurteil), in dem durch eine Handlung, die tödlich oder aber harmlos ausgehen kann, der Wahrheitsgehalt einer Aussage geprüft wird. Sehr oft entspricht dieser Selbstverfluchung ein Segenswunsch für den gegenteiligen Fall. Dieser Segenswunsch – der einem Segenswunsch im Gebet entspricht – ist überflüssig, wenn der Eid eine Selbstverfluchung ist, doch wirkt er als direkter Ansporn zum richtigen Handeln.

Die Nähe von Eid und Ordal zeigt sich in der griechischen Auffassung von der Eidleistung der Götter. Als Unsterbliche können sie sich nicht in derselben radikalen Form verfluchen wie die sterblichen Menschen, doch auch sie schwören; sie schwören bei Gaia, Helios und bei Styx, «was der grösste Eid unter den unsterblichen Göttern ist» (**2**). Während im homerischen Epos dieser Eid durch kein Ritual begleitet wird, beschreibt Hesiod das Ritual und seine Folgen: Die schwörende Gottheit libiert Wasser von der Quelle des Unterweltsflusses Styx. Falls die Aussage falsch war (es geht immer um assertorische Eide), fällt die meineidige Gottheit in einen einjährigen Tiefschlaf und wird für weitere neun Jahre aus der göttlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Libation geschieht mit dem als zerstörerisch gedachten Wasser (vgl. Hom. *Il.* 8, 369; Strab. 8, 8, 4 p. 389). Noch deutlicher ist der Bericht über eine Quelle des Zeus Horkios in Tyana: zur Bekräftigung einer Aussage wird daraus getrunken, und wer meineidig war, stürzt sogleich unter schweren Schmerzen nieder, bis er die Wahrheit gesteht (**3**). Ins Fiktionale gewendet, allerdings ohne als Ordal zu wirken, ist solches Trinken in der Eidzeremonie der Atlantier, die Platon beschreibt (**4**).

BIBLIOGRAPHIE: Cohen, H., «'Horkia' and 'Horkos' in the Iliad», *Revue internationale des droits de l'antiquité* 27 (1980) 49–68; Hirzel, R., *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (1902); Plescia, J., *The Oath and Perjury in Ancient Greece* (1970); Piolot, L., *Le serment en Grèce ancienne (aspects religieux et sociaux)*, ungedr. Diss. Rennes (1999) (*non vidi*); Priest, J. F., «Horkia in the Iliad and Considerations of a Recent Theory», *JNES* 23 (1964) 48–56; Ziebarth, E., *De iure iurando in iure Graeco quaestiones* (1892).

LITERARISCHE QUELLEN

1. (= III 6 g Fluch **2**) Plut. *quaest. Rom.* 44, 275d. – Problem: warum darf der römische Flamen Dialis nicht schwören? – Eine denkbare Antwort: «Jeder Eid endet mit einem Fluch.» Vgl. *de sera* 548f–549a und die Beschreibung bei Plat. *Kritias* 120a, wonach auf der Gesetzesstele von Atlantis ausser den Gesetzen ein Eid aufgeschrieben ist, der «für die, die (den Gesetzen) nicht gehorchen, grosse Verfluchungen herabwünscht», μεγάλας ἀρὰς ἐπευχόμενος τοῖς ἀπειθοῦσιν.

2. (= I 2 b Libation **12**) Styx als «der grösste Eid unter den Göttern», Hes. *theog.* 400, wobei in

der epischen Eidformel auch Gaia und Uranos angerufen werden: Hom. *Il.* 15, 36–38; *Od.* 5, 184–186; *h. Hom. Ap.* 84–86; vgl. auch Lykophr. 706–709, wo die Styx als Eid-Ort der Götter, die aus goldenen Schalen libieren, bezeichnet wird. – Die ausführliche Beschreibung Hes. *theog.* 778–805 anlässlich der Darstellung der Styx als Quellgöttin, Tochter des Okeanos, die in der untersten Unterwelt wohnt. Beim Verdacht auf Lüge bringt Iris der verdächtigten Gottheit «in einer goldenen Kanne den grossen Eid der Götter von weit her, das kalte Wasser, das berühmte» von der Quelle in der Unterwelt. Nach der Libation mit dem Styxwasser liegt die meineidige Gottheit «ohne Atem und ohne Laut» (797) ein ganzes Jahr darnieder und ist für die folgenden neun Jahre von den Ratsversammlungen und Banketten der Götter ausgeschlossen. Vgl. Scharfe, H., «The Sacred Water of the Ganges and the Styx-Water», *Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung* 86 (1972) 116–120.

3. Philostr. *v. Apoll.* 1, 6. – Über die Quelle des Zeus Horkios in Tyana und das mit ihr verbundene Ordal: ein Trunk Wasser dient zur Prüfung der Wahrheit einer Aussage. Denkbar ist, dass hier altanatolische Ordalriten weiterleben.

4. Plat. *Kritias* 120a–b. – Das zentrale Eidritual der Atlantier: Bei ihrem jährlichen Stieropfer für Poseidon wird ein Teil des Stierbluts in ein Mischgefäss gefüllt; nach dem Verbrennen des Opfertiers schöpft jeder mit goldener Phiale aus dem Krater, libiert, verspricht, die Gesetze getreulich zu halten und nur solchen Beamten zu gehorchen, die ihr Amt gemäss den Gesetzen ausüben: «das wünscht jeder auf sich und sein Geschlecht herab, trinkt und weiht die Trinkschale im Heiligtum des Gottes». Allerdings hat hier das Trinken keine unmittelbaren Folgen. Vgl. Desclos, M.-L., «Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées. Le serment des rois Atlantes (*Critias*, 119c–120c)», *Kernos* 9 (1996) 311–326.

2. Die einzelnen Funktionen des Eids

a. Allgemein

Ein Einzelner kann einen Eid in allen nur denkbaren Umständen schwören, wobei im Geschäftsleben promissorische Eide wichtig, ansonsten vor allem assertorische Eide belegt sind; solche Eide sind in der Regel weder sprachlich noch rituell stark formalisiert. Weit wichtiger sind Formalisierung und Ritualisierung beim Eid zwischen Gruppen oder zwischen einem Individuum und einer Gruppe.

b. Der Eid bei zwischenstaatlichen Verträgen

Eine bedeutende Rolle spielt der Eid in der Antike zur Bekräftigung zwischenstaatlicher Verträge; solche Eide werden immer von beiden Partnern in verwandter Form abgelegt. Angesichts der grossen Bedeutung der Kriegsführung als Mittel zwischenstaatlicher antiker Politik sind dabei die Waffenstillstands- und Friedensverträge in den literarischen Quellen zu Griechenland und zu Rom besonders hervorgehoben. Bereits der erste Vertrag, den die griechische Literatur ausführlich darstellt, ist ein Waffenstillstandsvertrag: Griechen und Trojaner einigen sich darauf, zur raschen Beendigung des Kriegs die beiden eigentlichen Kontrahenten, Menelaos und Paris, im Zweikampf gegeneinander antreten zu lassen, und schliessen einen Vertrag, der beide Seiten zur Respektierung des Ausgangs verpflichtet (**5**). – In einer analogen Situation, als der Krieg zwischen Rom und Alba durch den Zweikampf der Horatier und Curiatier erledigt werden sollte, gibt Livius seinen detaillierten Bericht, der als Grundlage späterer zwischenstaatlicher Eide und Verträge gilt (**6**). – Daneben existieren zahlreiche andere Staatsverträge zwischen griechischen Staaten, etwa im Zusammenhang mit Athens Expansionspolitik (**7. 8**). Manche dieser Eide sind de facto Unterwerfungs- und Loyalitätseide einer Partei (dazu unten Abschnitt **2.d**), werden aber dennoch von beiden Parteien vollzogen.

BIBLIOGRAPHIE: Bengtson, H., *Die Staatsverträge des Altertums* II. *Die Verträge der griech.-röm. Welt von 700 bis 338 v. Chr.* (1962, 1975²); Schmitt, H. H., *Die Staatsverträge des Altertums* III. *Die Verträge der griech.-röm. Welt von 338 bis 200 v. Chr.* (1969).

LITERARISCHE QUELLEN

5. (= I 2 b Libation **11**) Hom. *Il.* 3, 58–120. 245–312. – Von Hektor gescholten, bietet Paris den Zweikampf nach Schwören eines Eides an (φιλότητα καὶ ὅρκια πιστὰ ταμόντες 73, vgl. 94). Die Griechen stimmen zu, Menelaos befiehlt, ein weisses Lamm für Helios, ein schwarzes für Gaia, ein drittes für Zeus zu holen; Priamos soll das Eidopfer vollziehen (ὅρκια τάμνηι 105). – Die troischen Herolde bringen die beiden Schafe, einen Schlauch voll Wein und einen Krater mitsamt goldenen Bechern (245–248) und geleiten Priamos vor die Stadt. Priamos, Agamemnon und Odysseus stellen sich zwischen den Heeren auf (266–268). – Die Herolde mischen den Wein und giessen Wasser über die Hände der Könige (269–270). Agamemnon beginnt das Ritual, indem er mit seinem Schwert Haare vom Kopf der Schafe schneidet, welche die Herolde an die Führer der Griechen und Troer verteilen (271–274). Agamemnon spricht die Eidformel: Er ruft Zeus, Helios, die Flüsse, die Erde und die Mächte, «die ihr drunten die verstorbenen Menschen straft, die einen Meineid geschworen haben» (278–279), zu Zeugen an, die über die Zuverlässigkeit des Eids wachen sollen (277–280); dann fügt er die spezifischen Bedingungen an (281–291). Er schneidet den Lämmern die Kehle durch und legt sie auf die Erde; dann schöpft man Wein aus dem Mischgefäss für die Griechen und Troer; sie libieren und rufen dabei Zeus und alle andern Götter an: «Wer als erster den Eid bricht, dessen Hirn soll zur Erde fliessen wie dieser Wein, seines und das seiner Kinder, und die Frauen sollen andern gehören.» (288–301). Priamos legt die toten Lämmer in seinen Wagen und fährt nach Troia zurück, da er den Zweikampf nicht mitansehen möchte (303–312).

6. Liv. 1, 24, 3–9. – Im Krieg zwischen Rom und Alba Longa unter Servius Tullius treten zwei Drillingspaare, die Horatii und die Curiatii, zum Zweikampf an, um so den Krieg zu entscheiden. Vor dem Zweikampf wird ein Vertrag geschlossen, «und es existiert keine ältere Überlieferung zu einem Vertrag» (1, 24, 4); die Erzählung gibt das Modell eines zwischenstaatlichen Vertrags wieder (1, 24, 3). In einer ersten Phase erwirkt der römische Fetiale vom König den Befehl zum Vertragsabschluss mit dem *pater patratus* der Gegenseite, lässt sich das *sagmen* (Gras von der *arx*) geben und sich, seine Begleiter und sein Gepäck zum Boten Roms zur Gegenseite ernennen; er ernennt durch Berührung mit der *verbena* einen *pater patratus*, dessen einzige Aufgabe nach Livius die Durchführung des Eides und damit der Vollzug des Vertrag ist. Der *pater patratus* spricht eine lange Formel (*carmen*), die Livius nicht überliefert (1, 24, 6), formuliert die Vertragsbedingungen und schliesst den Text des Eids an. Er ruft Iuppiter und die Gegenseite an («Höre, Iuppiter; höre, *pater patratus* des albanischen Volks; höre, albanisches Volk») – Iuppiter als Eidzeugen, die Gegenseite als Vertragspartner. Er verspricht, dass das römische Volk sich an die eben formulierten Bedingungen halten werde – falls es aber zuerst in böser Absicht den Vertrag brechen sollte: «an dem Tag, Iuppiter, sollst du das römische Volk so treffen (*ferito*), wie ich hier und jetzt dieses Ferkel treffe, und du sollst in dem Verhältnis härter treffen, wie du mächtiger und kräftiger bist». Dann tötet er das Ferkel mit einem Feuersteinmesser (*saxo silice*).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

7. Athenischer Volksbeschluss im Zusammenhang mit der Rückeroberung von Chalkis, 446/5 v. Chr.; vollständig erhaltene Marmorstele von der Akropolis, *IG* I² 39 (Meiggs/Lewis Nr. 52); *IG* I³ 40. – Die eigentlichen Vertragsbedingungen standen auf einem ersten Stein, der ursprünglich links angefügt gewesen war und jetzt verloren ist. Der erhaltene Text enthält (a) den Beschluss der Versammlung über die Eidesleistung (1–39), und (b) weiterführende Bestimmungen (40–79). Der athenische Eid soll vom Rat und von den 6000 Geschworenen geleistet werden, derjenige in Chalkis von allen erwachsenen Männern. Wer ihn nicht leistet, verliert seine Ehre und sein Vermögen, von dem ein Zehntel an Zeus Olympios fällt. Vom Eidestext sind allein die spezifischen Bedingungen, nicht aber die allgemeinen Formeln wiedergegeben.

8. Athenischer Volksbeschluss von 433/2 v. Chr.; oberer Teil einer Marmorstele; *IG* I² 52 (Bengtson Nr. 163; Meiggs/Lewis Nr. 64); *IG* I³ 54 *fr.* a–d. – Beschluss eines Verteidigungsbündnisses zwischen Athen und Leontinoi; erhalten ist nur der Eidtext der Athener. Vgl. das Bündnis zwischen Athen und Rhegion aus demselben Jahr, *IG* I² 51 (Bengtson Nr. 162; Meiggs/Lewis Nr. 63); *IG* I³ 53 (erhalten wiederum der Eid der Athener).

BILDZEUGNISSE

Die Bilder zeigen einen Eidritus, bei welchem die Schwörenden mit dem Schwert ein Ferkel berühren müssen, das von einem Knienden (ein Priester, ev. der *sacerdos fetialis*, oder ein jüngerer Kultgehilfe) gehalten wird; die Opferung des Ferkels wird folgen (zum Ferkel und seiner Erschlagung mit einem Stein s. **6**; Bleicken 58–59; Fest. 102 L.). Für die Münz- und Gemmenbilder **9**, **10** und **11** stehen sich in der Forschung zwei Deutungen gegenüber: Eid bei Abschluss eines Vertrags (*foedus*), wobei die Deutung in verschiedenen historischen und mythischen Vertragsabschlüssen gesucht wurde, und Ablegung eines Soldateneids bei nichtregulärer, notmässiger Rekrutierung (*coniuratio*, *cf.* Bleicken, a.O. **9**). Unbestritten ist letztere Deutung bei den Münzen der Bundesgenossen im Bundesgenossenkrieg (**36**) sowie bei den im Schema abweichenden Münzen **35**. Das Innenbild der Silberlanx **12**, das offenbar dasselbe Schema wie **9** und **10** übernommen hat und für welches eine mythische Deutung näher liegt, lässt anderseits wegen der grossen zeitlichen Entfernung keine Rückschlüsse für die Deutung der republikanischen Münzen zu.

Münzen

9.* AU Stater, Hemistater, Rom, 225–212 v. Chr. – Crawford, *RRC* Nr. 28/1–2 Taf. 2; Nr. 29/1–2 Taf. 5; Alföldi, A., *AJA* 63 (1959) 21–22 Taf. 6, 1–4 (Schwur des Latinus [der Bärtige] und Aeneas); Bleicken, J., «Coniuratio. Die Schwurszene auf Münzen und Gemmen der römischen Republik», *JNG* 13 (1963) 60 Nr. 1; 66–69 Taf. 7, 1–2 (militärische Schwurszene [*coniuratio*] bei der Aushebung von Soldaten im 2. Pun. Krieg); Kent/Hirmer, *RömMünze* Taf. 7, 14 (wie Bleicken); Simon, *GRöm* 38 Abb. 41 (Eid des Titus Tatius und Romulus); Simon, a.O. **12**, 206–207 Abb. 3b. – *Rs.* In der Mitte Kniender mit Ferkel, l. ungerüsteter bärtiger Mann mit Lanze, r. bartloser in Rüstung mit *pilum* in der Linken, die beide mit einem Schwert das Ferkel berühren. *ROMA*. *Vs.* Janusförmige Köpfe der Castores.

10.* AR Denar, Rom, T. Veturius, 137 v. Chr. – Crawford, *RRC* Nr. 234/1 Taf. 35; p. 74; Bleicken, a.O. **9**, 61 Nr. 3; 68–69 Taf. 7, 4–6. – *Rs.* In der Mitte Kniender mit Ferkel, l. Bärtiger, ohne Rüstung, aber mit Lanze, r. Bartloser in Rüstung und mit Lanze, beide mit dem Schwert das Ferkel berührend. *ROMA*. *Vs.* Marsbüste. – Deutung auf ein histor. Ereignis (von der auch die Datierung abhängt) s. Crawford; Crawford, M. H., «Foedus and sponsio», *BSR* 41 (1973) 1–8.

Gemmen

11.* a. Glaspaste. Genf, Mus. MF 2758. – Bleicken, a.O. **9**, 62–63 Taf. 8, 17; Vollenweider, M.-L., *Die Porträtgemmen der röm. Republik* (1972–74) Taf. 40, 1. – **b.** Zwei Glaspasten. Berlin, Staatl.

Mus. FG 1135–1136. – Furtwängler, *Beschreibung* Nr. 1135–1136; *idem*, *AG* Taf. 27, 34 (= FG 1135); Bleicken a.O. 63 Taf. 8, 18 (= FG 1136). – **c.*** Plasma. Wien, Kunsthist. Mus. IX B 899. – Furtwängler, *AG* Taf. 46, 2; Bleicken a.O. 63 Nr. 7; *AGWien* II Nr. 1098. – **c**: nicht vor Mitte 1. Jh. v. Chr. (Zwierlein-Diehl). – Dieselbe militärische Eidszene wie auf **9** und **10** mit kleineren Varianten. Auf **c** ein holzstossartiges Gebilde vor dem Knienden; auf FG 1136 scheint der eine Soldat kein Schwert zu halten. Die Differenzierung bärtig-bartlos scheint meist vorhanden.

Vgl. auch *AGWien* II Nr. 752: wegen des Knienden mit Ferkel in der Mitte möglicherweise ebenfalls Eidopfer, jedoch nichtmilitärisches (auf der einen Seite zwei Togati, der eine mit Augurenstab, auf der anderen Seite zwei Flötenspieler).

Metallgefäss

12.* Lanx, Silber, Innenbild, geritzt, z.T. vergoldet. Prievidza, Hornonitrianske múzeum A-2798 (z.Z. als Leihgabe in Bratislava, Slowak. Nat. Mus.). Aus Stráže. – Wölfel, C., in *Das Haus lacht vor Silber*, Kat. Ausstellung Bonn (1997) 153–167 Abb. 1–8 Farbtaf. 3. 5. 7–8; Simon, E., «Die Lanx von Stráže», in *Anodos. Studies of Ancient World* (Trnavska univerzita, Fakulta humanistiky / Universitas Tyrnaviensis, Facultas Humanistica, Trnava, Slowakei) 1 (2001) 197–208, bes. 206 Abb. 1. 2; (zugehörige Griffplatte: New York, Priv., Mielsch, H., in *Das Haus lacht*... a.O. 169–171 Abb.; Simon a.O. Abb. 6). – Mittleres 2. Jh. n. Chr. – Innenbild: Unter einem Baum: frontal kniender Mann, der ein Ferkel auf den Armen hält, indem er mit der Linken dessen Vorderfüsse und mit der Rechten dessen Hinterfüsse festhält; l. Soldat in Rüstung und mit Lanze, der mit dem Schwert das Ferkel von hinten berührt; r. unbewaffneter Mann, der das Ferkel mit Messer oder Schwert von der anderen Seite berührt. In der Mitte vor dem Knieenden niedriger Altar mit Pinienzapfen und anderen Gegenständen, daneben Patera und Simpulum. Hinter dem Bewaffneten hoher Dreifuss mit Gefäss (Simon: Weihrauchgefäss). Am Baum hängt ein Tierfell. – Von Simon im Zusammenhang mit dem umlaufenden Randfries als Eid des M. Iunius Brutus (der Gewappnete links) und des P. Valerius Poplicola (Publicola) (Plut. *Publ.* 2) gedeutet.

c. Amtseide

Einseitig sind die Amtseide, mit denen staatliche und andere Funktionäre sich den Interessen der sie wählenden Gruppen unterwerfen und sich zu korrekter und loyaler Amtsführung verpflichten. Amtseide sind für Griechenland und Rom in allen möglichen Funktionen bezeugt; sie werden promissorisch beim Amtsantritt geschworen – von den Geschworenen (**13**), den Bouleuten (**14**) oder von agonalen Schiedsrichtern in Athen (**15**), den Gymnasiarchen in Beroia (**16**), einzelnen Funktionären der andanischen Mysterien (**17**), oder den Konsuln in Rom (**18**), um nur einige Beispiele zu geben. In wenigen Fällen wird bereits vom Kandidaten, der sich zur Wahl stellt, eine eidliche Versicherung verlangt, dass er sich während der Wahlperiode an die Regeln gehalten hat; das ist allerdings kein Amtseid, sondern eine assertorische Versicherung (**19**).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

13. Der überlieferte Heliasteneid, Demosth. 24, 149–151. – «Ich werde abstimmen in Übereinstimmung mit den Gesetzen und Beschlüssen des Volkes der Athener und des Rates der 500. Und ich werde nicht abstimmen, dass es einen Tyrannen oder eine Oligarchie gibt. Und wenn einer die athenische Demokratie umzustürzen versucht oder dagegen spricht oder abstimmen lässt, werde ich mich nicht fügen, ebensowenig wie bei der privaten Schuldentilgung und bei der Verteilung von Land und Häusern der Athener. Und ich werde nicht Exilierte zurückführen, ebenso wenig wie solche, für die der Tod beschlossen wurde, und ich werde nicht Leute, die hier leben, vertreiben im Widerspruch zu den gültigen Gesetzen und Beschlüssen des Volkes der Athener und des Rates, weder ich selbst noch lasse ich es bei einem andern zu. [150] Und ich werde nicht die Amtseinsetzung bestätigen, wenn der Bewerber noch für ein anderes Amt rechenschaftspflichtig ist, sowohl für die neun Archonten als auch für den Hieromnemon und für solche, die nach den neun Archonten am selben Tag per Bohnenlos bestimmt sind, und für den Herold, die Gesandtschaft und die Beisitzer. Ich werde nicht zulassen, dass derselbe Mann dasselbe Amt zwei Mal ausübt und auch nicht derselbe zwei Ämter im selben Jahr. Und ich werde keine Geschenke annehmen für mein Richteramt, weder ich selbst noch ein anderer oder eine andere für mich mit meinem Wissen, weder mit einem Trick noch mit irgendeiner List. [151] Und ich bin nicht jünger als 30 Jahre. Und ich werde anhören sowohl den Ankläger als auch den sich Verteidigenden, beide in gleicher Weise, und ich werde (nur) darüber abstimmen, worum es bei der Anklage geht. Schwören soll er bei Zeus, Poseidon und Demeter und Vernichtung auf sich und sein Haus herabbeschwören, wenn er etwas davon übertritt, und sein gesamtes Wohlergehen sei von der rechten Bewahrung des Eides abhängig.»

An einer ganzen Reihe von Stellen verweisen Sprecher auf den Eid der Geschworenen, gerecht zu urteilen, s. Lys. *or.* 10, 32; 14, 40. 47; 15, 8. 10; 18, 13; And. *or.* 1 (*de myst.*), 2. 9. 31 («die ihr eure Stimme über mich abgeben werdet, nachdem ihr einen grossen Eid geschworen habt, und die grössten Verfluchungen gegen euch und eure Kinder gesprochen habt, wahrlich Gerechtigkeit für mich zu finden»); 4 (*c. Alc.*), 9.

14. Lys. *or.* 31, 1. – Der Sprecher sagt von sich: «Ich betrat das Rathaus, nachdem ich geschworen hatte, für die Stadt das Beste zu beraten»; vgl. 31, 31.

15. And. *or.* 4 (*c. Alc.*), 20–21. – «Die einen der Schiedsrichter bekamen Angst, die anderen wollten ihm (Alkibiades) einen Gefallen tun, und sie fällten den Spruch, er sei Sieger, und hielten den Eid für weniger machtvoll als den Alkibiades.» – Vgl. etwa auch die delphischen Amphiktyonen, *Syll.*³ 145 (= *LSCG* 78) von 380/79 v. Chr., welche erst die Hieromnamones in ihrer richterlichen Funktion bei Apollon Pythios, Leto und Artemis vereidigen (mit kurzem Fluch und Segenswunsch), danach den Sekretär und schliesslich die Herolde.

16. Gesetz betr. das Gymnasion in Beroia, 1. Hälfte 3. Jh. v. Chr., *EVerias* Nr. 1. – A 24–34: Der Gymnasiarch hat vor seinem Amtsantritt zu schwören, dass er immer dem Gesetz folgen und in nicht klar geregelten Fällen «fromm und gerecht» entscheiden werde; die Schwurgottheiten sind Zeus, Gê, Helios (die regulären Eidgottheiten), Apollon, Herakles, Hermes (die Gymnasialgötter). Es folgt ein kurzer Fluch bei Eidbruch und Segenswunsch bei Einhalten des Eids.

17. Gesetz betr. die Mysterien von Andania, 92 v. Chr., *IG* V 1, 1390 (*LSCG* 65). – Das Gesetz beginnt mit dem Eid der «Heiligen Männer und Frauen» («über verbrannten Opfern, mit Libationen von Blut und Wein»), dass sie für eine würdige und gerechte Durchführung der Mysterien sorgen, nichts zu ihrem Schaden tun und den Priester vereidigen werden; Schwurgottheiten sind die Mysteriengötter. Am Ende steht ein kurzer Fluch bei Eidbruch und Segenswunsch bei Einhalten des Eids.

18. Eid der Magistraten an den *Vota Publica* des 3. Januar, Lyd. *mens.* 4, 10. – Eid des Kaisers als Konsul, Plin. *paneg.* 64.

19. Gesetz betr. die Schulorganisation in Milet, 200/199 v. Chr., *Syll.*³ 577. – Bei der Wahl der Gymnastiklehrer (παιδοτρίβαι) und Grammatiklehrer wird erst die Versammlung auf eine gerechte Wahl vereidigt (bei Hermes Enagonios und den Musen); dann versichern die Kandidaten unter Eid, dass sie eine rechtmässige Wahlbewerbung durchgeführt haben, die Gymnastiklehrer bei Hermes, die Grammatiklehrer bei Hermes und den Musen.

d. Gruppeneide

Durch einen Eid verpflichtet sich eine Gruppe von Menschen ihrer Zusammengehörigkeit. Solche Eide können gemeinsamen Unternehmungen vorausgehen – sei es längerfristigen wie etwa im Falle der Theräer und ihrer Kolonisation von Kyrene (**20**) oder der Auswanderung der Phokäer unter persischem Druck (**21**), sei es kurzfristigen, wie im Fall der samnitischen *legio linteata*, die sich zum gemeinsamen Kampf verpflichtet (**22**). Auch die Eide, mit denen sich die Bürger einer Polis gegenseitig verpflichten, gehören hierher (**23**). Daneben stehen die Eide, mit denen neuaufgenommene Gruppenmitglieder sich der Gruppe und ihren Werten verpflichten, wie insbesondere die Ephebeneide aus kretischen Städten (**24**) oder aus Athen (**25**), aber auch etwa der Eid von Mysten (**26**). Eine besondere Bedeutung können derartige Eide in einer Krisensituation erhalten, etwa nach Beendigung der Oligarchie in Athen (**27**) oder anlässlich der Versöhnung der Lesbier unter Alexander (**28**). Bereits im 4. Jh. v. Chr. etablierte sich die Vorstellung, dass alle Griechen vor der Schlacht von Plataiai einen Eid abgelegt hätten (**29**). Geläufig ist umgekehrt auch der Eid, wenn sich eine Gruppe zum Umsturz verschwört (Athen [**30**]; *coniuratio* in Rom, etwa diejenige des Catilina [**31**]). Neben diesen stehen Eide, mit welchen eine Gruppe einseitig ihre Loyalität gegenüber einer anderen Gruppe oder einem Herrscher ausdrückt. Das kann im Fall einer kriegerischen Unterwerfung gegenüber dem Eroberer geschehen (**28**), im Falle Roms gegenüber dem Kaiser (**32**), aber auch im Fall von Söldnern gegenüber dem sie anwerbenden Herrscher (**33**). (Im Fall des attischen Seebunds wird das, was faktisch Unterwerfung ist, freilich in der Form eines gegenseitigen Vertrags zwischen autonomen Staaten formalisiert, s. oben Abschnitt **2.b**).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

20. (= III 6 g Fluch **24** Bericht über die Auswanderung von Thera nach Kyrene: Inschrift aus Kyrene, 4. Jh. v. Chr., *SEG* 9, 3. – Z. 40 beschreibt den Eid und die Verfluchung der Zurückbleibenden wie der Auswanderer: Man formt wächserne Bilder (κηρίνους... κολοσσούς) und verbrennt sie, während alle – Männer, Frauen, Knaben und Mädchen – schwören, dass der Eidbrüchige zerfliessen werde wie die Bilder, während die, welche den Eid einhalten, für sich und ihre Nachkommen Segen finden würden.

21. Bericht über die Auswanderung der Phokäer nach Korsika im Jahr 540 v. Chr., Hdt. 1, 164–166. – 165: Vor der Abfahrt ermorden sie die persische Besatzung, versenken einen Eisenblock und schwören, erst nach Phokaia zurückzukehren, wenn der Block wieder auftauchen werde; Herodot bezeichnet dies sowohl als Eid (ὤμοσαν) wie auch als Fluch (ἰσχυρὰς κατάρας).

22. Bericht über den Sieg des cos. L. Papirius Cursor über die Samniten im Jahre 293, Liv. 10, 38. – Livius beschreibt ausführlich, wie die Samniten ihre vornehmsten Krieger zu einem Kampfbund vereidigen (10, 38, 5–13): Nach einem vorgängigen Opfer in einem mit einem Leinentuch verhüllten Bereich (nach einem alten *liber linteus*) werden erst die Vornehmsten einzeln an einem Altar («rundherum lagen getötete Opfertiere, und Centurionen standen im Kreis mit gezücktem Schwert») «durch eine schreckliche Formel (*carmen*) unter Verfluchung ihrer selbst und ihrer Familie und Nachkommen» vereidigt, den Kommandanten zu folgen, nicht zu fliehen und Fliehende niederzumachen; dann werden insgesamt 16'000 Kämpfer ausgewählt und durch Helm und Waffen ausgezeichnet. – Das Fr. einer Wandmalerei aus einem Grab in Cumae (Cuma, Ufficio scavi Inv. 241762) wurde hypothetisch als Rest einer Darstellung von samnitischen Kriegern beim Schwur der *legio linteata* interpretiert (Benassai, R.,

La pittura dei Campani e dei Sanniti [2001] 91, Cu 13; 215–218 Abb. 231–232; 1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.).

23. Eid der Bürger der taurischen Chersonnesos, 300/280 v. Chr., *Syll.*^{3} 360. – Die Bürger schwören bei Zeus, Gê, Helios (Eidgottheiten), der Parthenos, den Olympischen Göttern und Göttinnen und den Heroen ihres Landes, untereinander einig zu sein, die Demokratie zu bewahren, nicht gegen die Stadt sich zu verschwören und alle Verschwörungen anzuzeigen, als Amtsträger gut und gerecht zu sein und Geheimnisse zu bewahren, und nicht illegalen Getreidehandel zu betreiben. Am Ende Segen bei Einhalten des Eids, lange Verfluchung bei Meineid. – Vgl. den Eid der Bürger von Itanos auf Kreta, *Syll.*^{3} 526; *ICret* III 4, 8 (3. Jh. v. Chr.).

24. Eid der Epheben (πανάζωστοι) von Dreros, ca. 220 v. Chr., *Syll.*^{3} 527; *ICret* I 9, 1. – Die Epheben schwören bei Hestia im Prytaneion, Zeus Agoraios, Zeus Tallaios, Apollon Delphinios, Athena Poliouchos, Apollon Poitios (Pythios), Lato, Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes, Helios, Britomartis, Phoinix, Amphiona, Gaia, Ouranos, den Heroen, Heroinen, Quellen, Flüssen «und allen Göttern und Göttinnen», gegen Lyttos feindlich, gegen Dreros und Knossos freundlich zu sein, die Stadt und die Garnisonen der beiden Städte nicht zu verraten, keinen Aufstand zu betreiben, sondern alle Verschwörer anzuzeigen. Der Eid endet mit einer ausführlichen Verfluchung der Meineidigen und einem kurzen Segenswunsch im gegenteiligen Fall.

25. Attischer Ephebeneid: Inschrift des späten 4. Jh. v. Chr. aus Acharnai, geweiht von einem Priester des Ares und der Athena Areia. – Robert, L., *Études épigraphiques et philologiques* (1938) 296–307 (Tod II Nr. 204); Siewert, P., «The Ephebic Oath in Fifth-Cent. Athens», *JHS* 97 (1977) 102–111. – Die Epheben schwören, ihren Waffendienst würdig und im Interesse der Stadt zu absolvieren und die Heiligtümer der Stadt zu ehren. Am Ende steht eine Liste der Eidzeugen (ἵστορες θεοί): Aglauros, Hestia, Enyo, Enyalios, Ares und Athena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone, Herakles, dazu «die Grenzsteine des Vaterlands, Gerste, Weizen, Reben, Oel- und Feigenbäume (ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλαῖαι, συκαῖ). Ein Fluch wird nicht ausgesprochen. Der Text ist mit Varianten auch in Stob. 43, 48 und Poll. 8, 105–106 überliefert, während Lykurg. *Leocr.* 76 und Plut. *Alc.* 15, 7 f. auf ihn anspielen.

26. Eid der Mysten. – Erwähnung bei Tert. *coron.* 15 für Mithras; bei Apul. *met.* 11, 15 für Isis; vgl. **17**. – Der Inhalt eines solchen Eides der Mithrasmysten, der vor allem auf die Stillschweigepflicht zielt, ist in einem Papyrusfr. überliefert: *Pap. della Soc. Italiana* 10 (1932) Nr. 1162; Cumont, F., «Un fragment de rituel d'initiation aux mystères», *HThR* 26 (1933) 151–160: «Beim Gott, der die Erde vom Himmel, das Licht von der Dunkelheit, den Tag von der Nacht, die Welt vom Chaos, das Leben vom Tod und das Entstehen vom Vergehen getrennt hat, schwöre ich aus dem gesunden Vertrauen so es mir erlaubt ist, zu bewahren und hüten die mitgeteilten Mysterien und den Vater Sarapion, den Hierokeryx Ka[...] und meine verwandten und gleichgeborenen (mitinitiierten) Brüder. Wenn ich gut schwöre, so soll mir Gutes geschehen, wenn ich aber nicht so handle und falsch schwöre, das Gegenteil.» – Zu einem ähnlichen Fragment s. Bartoletti, V., «Frammenti di un rituale d'iniziazione ai misteri», *AnnPisa* 6 (1937) 143–152.

27. And. *or.* 1 (*de myst.*), 91. – Eid der Boule nach dem Fall der Fünfhundert in Athen, keine Beweise und Anklagen wegen vergangener Geschehnisse zuzulassen, ausser im Fall der aus Athen Geflohenen.

28. *OGIS* 2, 31. – Alexander versöhnt die Bürger von Mytilene, und sie schwören einander einen Eid.

29. Angeblicher Eid der Athener vor Plataiai, zusammen mit dem Ephebeneid (**25**) in einer Inschrift des späten 4. Jh. v. Chr. erhalten. – Robert, a.O. **25**, 307–316 (Tod II Nr. 204); Siewert, P., *Der Eid von Plataiai. Vestigia* 16 (1972). – Die Athener schwören, tapfer und diszipliniert bis zum Tod zu kämpfen, die gefallenen Bundesgenossen zu bestatten und Theben nach dem Sieg zu bestrafen. Götter sind keine genannt, die Verfluchung ist sehr ausführlich. Als Ritual ist angegeben, dass sie «die Eidopfer mit ihren Schilden bedeckten und beim Klang einer Trompete die Verfluchung aussprachen».

30. Lys. *or.* 13, 21 berichtet von einer Oppositionsgruppe, deren Mitglieder sich zur Geheimhaltung verschworen hätten; vgl. 12, 43 (συνωμόται). 47.

31. Sall. *Cat.* 22 berichtet das Gerücht (*fuere... qui dicerent*), dass Catilina die Führer seiner Gruppe durch den Trunk von menschlichem, unter Wein gemischtem Blut nach einer Verfluchung (*post execrationem*) vereidigt habe.

32. Kaisereid. – Erstmals für Octavian durch die «*coniuratio Italiae*»: *R. gest div. Aug.* 25; Cass. Dio 50, 6, 5. – Herrmann, P., *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung* (1968). – Inschriftlich überlieferter Kaisereid von Gangra in Paphlagonien *OGIS* 532; *ILS* 8781: 3 v. Chr. legten die Bewohner in den Sebasteien an den erstellten Altären des Augustus einen Eid auf ihn ab. Der Treueeid auf den Kaiser wurde durch das Heer jeweils am Jahrestag seines Herrschaftsantrittes oder an den Kalenden des Januar geleistet: Tac. *hist.* 1, 55; Plin. *epist.* 10, 52.

33. Söldnereid. – Z.B. die Söldner von Eumenes I., *IPerg* I 13; *OGIS* 266: Paramonos, seine Kommandanten und Soldaten schwören bei Zeus, Ge, Helios, Poseidon, Demeter, Ares, Athena Areia und der Tauropolos und allen anderen Göttern und Göttinnen, für Eumenes und seinen Staat zu kämpfen bis an das Lebensende, nicht gegen ihn zu konspirieren, andere, die solches tun zu denunzieren und weder Briefe noch Gesandte mit den Feinden des Eumenes auszutauschen. Das Einhalten des Eides soll Gutes bringen, bei Eidbruch sollen die Schwörenden und ihre Nachkommen verflucht sein. Eumenes seinerseits legt ebenfalls einen Eid ab, sich gut gegen seine Söldner zu verhalten und sie nicht zu verraten. Der Eid kann gelöst werden, nachdem die Ziele erreicht wurden. Vgl. Demosth. 23, 154: Eid des Charidemos und seiner griechischen Söldnertruppen für Dareios III.

Ebenso leisteten römische Soldaten ihrem Heerführer für die Dauer des Feldzugs einen Eid, sich auf Abruf zu stellen und die Truppe nicht ohne die konkrete Weisung des Heerführers aufzulösen: Pol. 6, 21, 2; Liv. 3, 20, 3–6.

34. Dion. Hal. *ant.* 4, 58, 4. – Als Tarquinius Superbus Gabii durch List erobert hatte, behandelt er die Stadt mit Milde, liess die Einwohner einen Treueid schwören; als Erinnerung daran ist im Tempel des Dius Fidius («Zeus Pistios, den die Römer Sancus nennen») ein Schild zu sehen, der mit der Haut des als Eidopfer getöteten Ochsen bespannt und mit dem Text des entsprechenden Vertrag «in altertümlichen Buchstaben» beschrieben war.

BILDZEUGNISSE

S. dazu oben, Abschnitt **3.b**, Bildzeugnisse, und Bleicken, J., «Coniuratio. Die Schwurszene auf Münzen und Gemmen der römischen Republik», *JNG* 13 (1963) 51–70.

35. a.* AE Quadrans, Sextans, Capua, späteres 3. Jh. v. Chr. **b.*** AE Sextans, Atella, ca. 250–211 v. Chr. – Sambon, A., *Les monnaies antiques d'Italie* (1903) 1030. 1054 Taf. 5; Bleicken 61 Nr. 2a–b Taf. 7, 3, *SNG* Copenhagen 300. 331; *SNG* München 134. 164. – *Rs.* Zwei sich gegenüberstehende Krieger, die gemeinsam ein Tier (anscheinend ein Ferkel) halten, über dem sie ihre Schwerter senkrecht mit der Spitze nach oben halten. *Vs.* Kopf des Iuppiter.

36.* AR Denar der italischen Stämme (sog. marsische Konföderation) im Bundesgenossenkrieg, zumeist Corfinium, 90 v. Chr. – *BMC Rep* II 323–324, 1–10 Taf. 98, 1–4; 329, o.Nr., Abb.; 331, 35 Taf. 99, 3; 332, 39 Taf. 99, 5; 335–336, 43–47 Taf. 99, 9; Sydenham, *CRR* 91–94, 619–621a. 626. 629. 634. 637. 640. 640a Taf. 19; Bleicken 62 Nr. 5; 69 Taf. 8, 11–16; Kent/Hirmer, *RömMünze* Taf. 13, 45; Campana, A., *La monetazione degli insorti italici durante la guerra sociale (91–87 a.C.)* (1987) 75 und 56–84 Nr. 7–97 Taf. 1–5. – *Rs.* Kniender mit Ferkel, l. und r. meist je vier Soldaten, auch je zwei oder je ein Soldat, die alle mit der Schwertspitze das Ferkel berühren. Beim Typus mit je vier Soldaten steht eine Standarte hinter dem Knienden. *Vs.* Kopf der Italia (= *LIMC* V Italia **3**).

e. Der Eid vor Gericht

Die wichtigste und ausführlichste Quelle zum frühen griechischen Prozessrecht ist die Inschrift von Gortyn *ICret* IV 72, die diverse Anlässe für Eide von Richtern, Zeugen und Prozessparteien angibt, nicht jedoch die konkreten Formeln. Nebst den Richtern in Athen mit dem festgelegten sogenannten Heliasteneid (**13**) beschwören vor Gericht nicht nur Zeugen und Parteien den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen (**37**); wenigstens in Athen wird auch der Redner eidlich zur Wahrheit verpflichtet (**39**). Von besonderem Gewicht war der Eid, den der Ankläger vor einem Prozess im Areopag schwor, dessen Bedeutung allein schon durch die besondere Form und die Anrufung auch der Erinyen markiert war (**40**).

Im römischen Recht werden im Laufe eines Prozesses mehrere Eide unterschieden, welche die Parteien voneinander verlangen konnten: Der Parteieid (*ius iurandum voluntarium*), der der Gegenpartei zugeschoben (*ius iurandum deferri*) oder erlassen (*ius iurandum remittere*) werden kann. Je nachdem, ob der Kläger oder der Angeklagte den Eid leisten (*ius iurandum dare*), verläuft der Prozess anders (vgl. Quint. *inst.* 5, 6, 1–3). Weitere Eidformen: *ius iurandum calumniae*, ein Eid, nicht aus Schikane zu klagen; *ius iurandum in litem*, ein Schätzungseid bei Verweigerung der Herausgabe eines Gegenstandes. Konkrete Formeln und rituelle Formen des Eides sind nicht belegt.

BIBLIOGRAPHIE: Kaser, M./Hackl, K., *Das römische Zivilprozessrecht* (1996^2).

37. Zeugeneid; vgl. auch **44**. – Aristot. *Ath. pol.* 55, 5. – In Athen legen die Zeugen auf der Agora ihren Eid an einem Stein, auf welchem das Fleisch des Opfertieres liegt, ab (evtl. der Altar des Zeus Agoraios). Die Archonten legen ihren Amtseid ab, indem sie sich auf eben diesen Stein stellen und schwören.

38. Parteieneid. – Aischin. 2, 87. – In Athen muss der Gewinner eines Prozesses das Fleisch des Opfertiers zerlegen und einen Eid ablegen, dass er die Wahrheit gesprochen hat, und dass die Richter zu Recht für ihn gestimmt haben.

39. Aischin. 3, 260 schwört bei Erde, Sonne, Tugend, Gewissen und Bildung, seine Pflicht getan zu haben.

40. Demosth. 23 (*c. Aristocr.*), 67 f. beschreibt den Eid dessen, der im Areopag eine Mordanklage einbringt: er rufe nicht nur den Untergang auf sich, sein Haus und sein Geschlecht herab, er stehe auch über den Eingeweiden eines Ebers, eines Widders, und eines Stiers, die unter vorgegebenen Umständen geschlachtet wurden. Antiphon *de caed. Herod.* 11 bestätigt die Bedeutung dieses Eids, und Dein. *c. Demosth.* 47 nennt die Semnai Theai, also die Erinyes, namentlich unter den Eidgottheiten.

f. Andere öffentliche Eide

Bei der Aufnahme eines Neumitglieds eines Demos wird unter Eid bezeugt, dass der Neuaufzunehmende die Bedingungen erfüllt, d.h. 18 Jahre alt, frei und Sohn von Bürgern ist (**41**).

Vor den olympischen Spielen legen die diversen Akteure bei einer Statue des Eidgottes Zeus

mit einem Eberopfer einen Eid ab, sich nicht gegen die Regeln der Spiele zu vergehen (**42**).

Der heute berühmte Eid des Hippokrates lässt sich weder historisch datieren noch Hippokrates zuschreiben, obwohl er später mit dessen Schriften überliefert wird. Dieser Eid wird erstmals im 1. Jh. n. Chr. vom Arzt Scribonius Largus (*compositiones*, *epist.* 5) erwähnt.

41. Aristot. *Ath. pol.* 42, 1–2; Demosth. 57, 26. – Zu den ähnlichen Regeln für die Aufnahme in eine Phratrie s. die Satzung der Phratrie der Demotionidai von 396/5 v. Chr.: *IG* II/III² 1237.

42. Olympischer Eid, Paus. 5, 24, 8. – Im Bouleuterion von Olympia steht eine Statue des Zeus Horkios. Vor dieser wird ein Eber geopfert, und auf das Opferfleisch, das nachher vernichtet wird, legen die Athleten, ihre männlichen Verwandten und die Trainer einen Eid ab, nichts Unrechtes gegen die Olympischen Spiele zu unternehmen, die Athleten zudem, dass sie seit 10 Monaten gemäss den Regeln trainiert haben, und auch die Aufseher/Schiedsrichter, dass sie fair über die Zulassung der Athleten und Pferde urteilen, keine Bestechung annehmen und ihr Wissen über die Kandidaten verschweigen. Zu Füssen der Statue hat es eine Bronzeplatte mit elegischen Versen, die den Eidbrechern Angst einjagen sollen. Vgl. Pol. 6, 3, 5 ff.; Theophr. *char.* 16.

g. Der Eid im privaten Bereich

Im privaten Bereich ist der Eid in Griechenland und Rom so verbreitet, dass sich Christen auch dadurch definieren können, dass sie keine Eide ablegen, um nicht den Namen Gottes zu missbrauchen (*NT* Mt. 5, 33–37). Übliche Anlässe für Eide waren jegliche Rechtsgeschäfte ohne gesetzliche Vorschriften wie Freilassung von Sklaven, Bürgschaften, Darlehen, Verträge über auszuführende Arbeiten, Kauf und Verkauf und vieles mehr. Es würde zu weit führen, hier eine ausführliche Liste zu geben (vgl. die gesammelten Anlässe und Stellen bei Ziebarth 48 f.), zumal derartige Eide in unseren Quellen gewöhnlich nicht ausführlich beschrieben werden, sodass weder der Wortlaut der Formeln noch die begleitenden Riten und Gesten wirklich fassbar sind.

3. Rituelle Formen

Wenigstens der öffentliche Eid wird gewöhnlich von einem Eidopfer begleitet. Einzelheiten der Riten sind selten überliefert; am ausführlichsten sind der Eid anlässlich des Vertrags zwischen Trojanern und Griechen in Hom. zum einen (**5**), zum andern derjenige zwischen Römern und Sabinern im Vorfeld des Zweikampfs der Horatii und Curiatii dargestellt (**6**). Die Form dieser beiden Riten führt hier (wie bereits im Alten Orient) den Vernichtungsfluch für den Fall des Eidbruchs aus. Ein ritueller Akt, welcher dem Wortlaut der Selbstverfluchung entspricht, führt die Folgen des Eidbruchs sichtbar vor Augen. Statt von rituellem Symbolismus (oder gar von sympathetischer Magie, was eine wesensfremde Terminologie einführt, da ein Eid mit Magie nichts zu tun hat) spricht man daher besser von ritueller Verdeutlichung.

Im Eidritual, das beim Vertrag zwischen Trojanern und Griechen vollzogen wird (**5**), wird nach der Tötung eines weissen und eines schwarzen Schafes von allen Beteiligten libiert; alle rufen dabei Zeus und alle andern Götter an: «Wer als erster den Eid bricht, dessen Hirn soll zur Erde fliessen wie dieser Wein, seines und das seiner Kinder, und die Frauen sollen andern gehören.» Anlässlich des Schwurs der Theräer bei der Aussendung einer Kolonie nach Libyen wurden zwei Wachsbilder (κολοσσοί) geschmolzen und verbrannt, deren Zerstörung das Los des Eidbrüchigen vorgab (**20**). Im römischen Ritual des *foedus ferire* (**6**) beginnt der Fetiale die Tötung eines Ferkels mit den Worten, dass Iuppiter den, der den Eid bricht, ebenso treffen solle, «wie ich hier und jetzt dieses Ferkel treffe; und du sollst in dem Verhältnis härter treffen, wie du mächtiger und kräftiger bist».

Die Beispiele zeigen, dass zwar ein öffentlicher Eid regelmässig von einem Tieropfer begleitet wird, diese Tötung aber nicht zwingend zugleich das Ritual sein muss, das die Selbstverfluchung begleitet. In jedem Fall aber folgt auf das Tieropfer kein gemeinsames Mahl: es ist ein Vernichtungsopfer, ein σφάγιον. Gewöhnlich ist das Opfertier in Griechenland ein Schaf (**4**; μηλοσφαγεῖν, Aristoph. *Lys.* 188–189; vgl. ἱερὰ τέλεια And. *or.* 1 [*de myst.*] 97); daneben sind andere Tiere bezeugt – im Gedankenspiel von Aristoph. *Lys.* 191 ein Pferd, beim Staatsvertrag zwischen Kos und Kalymnos Stier, Eber, Widder, also *suovetaurilia* (**43**). Ein Eber allein ist auch in Athen (Aristoph. *Lys.* 202), Ephesos (bei einem Gerichtseid [**44**]) und für den olympischen Eid (**42**) bezeugt, während der athenische Eid bei der Mordanklage im Areopag vom Opfer eines Ebers, eines Widders und eines Stiers (also des griech. Aequivalents zu den *suovetaurilia* Roms) begleitet wird, auf deren Eingeweiden der Schwörende steht (**40**).

Unklar ist auch, in welcher Weise ein Stein in Kos in einem Eidritual verwendet wurde (**45**). Bekannt ist im römischen Bereich ein *iusiurandum per Iovem lapidem*. Apuleius bezeichnet diesen Eid auf einen Stein als den ältesten, Gellius sogar als den wirksamsten. Der Ritus wird von Polybios anlässlich des Vertrages zwischen Karthago und Rom ausführlich beschrieben (**46**).

Private Eide waren vermutlich weniger stark ritualisiert. Zeugnisse zu Griechenland fehlen. In Rom werden die Eide zu Dius Fidius, einer Iuppiter ähnlichen Gottheit, die wie er mit dem Blitz als Strafwaffe verbunden ist, unter offenem Himmel geschworen, weswegen sein Tempel kein Dach besitzt (**48**): im Privathaus schwört man entsprechend nicht im Innern eines geschlossenen Raumes, sondern tritt zum Haus ins Atrium mit seinem offenen Impluvium (**49**).

BIBLIOGRAPHIE: Calore, A., *«Per Iovem lapidem» alle origini del giuramento. Sulla presenza del «sacro» nell'esperienza giuridica romana* (2000); Faraone, Ch. A., «Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals. Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies», *JHS* 113 (1993) 60–80; Giorgieri, M., «Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci», in Ribichini, S./Rocchi, M./Xella, P. (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Coll. Int. Roma, 1999* (2001) 421–440.

43. Staatsvertrag zwischen Kos und Kalymnos, ca. 200 v. Chr. – Segre, M., «Tituli Calymnii», *ASAtene* 22–23 (N.S. 6–7) (1944–45) XII.

44. *IEph* 1687B. – Der Zeuge legt mit einem Eberopfer auf Zeus einen Eid ab.

45. Kultkalender von Kos, *LSCG* 151D, Z. 8. – Die beschriebenen Riten gleichen denjenigen des Eides. Die Rolle des Steines, und ob es sich um einen Altar handelt, ist unklar. Evtl. gibt es Parallelen zum Stein auf der Agora, an dem auch Eide geleistet wurden (s. **37**; Aristot. *Ath. pol.* 7, 1; Plut. *Sol.* 25).

46. Der Eid *per Iovem lapidem*. – Apul. *de deo Socr.* 5: *Iurabo per Iovem lapidem, Romano vetustissimo ritu?* Gell. 1, 21: *Iovem lapidem, quod sanctissimum iusiurandum est habitum, sum paratus iurare.* Pol. 3, 25, 6–9: Der Schwörende nimmt den Stein in die Hand und schwört öffentlich: «Wenn ich den Eid halte, soll mir Gutes geschehen; wenn ich anderes plane oder tue, sollen alle anderen in Sicherheit sein in der eigenen Heimat, in ihren eigenen Gesetzen, hinsichtlich ihrer Leben, Heiligtümer, Gräber. Ich allein aber soll niederfallen, wie dieser Stein jetzt fällt» (während er dies sagt, wirft er den Stein zu Boden).

4. Eidgottheiten

Grundsätzlich kann jede Gottheit im Eid angerufen werden. Die geläufigsten Eidgottheiten in öffentlichen Eiden Griechenlands sind seit Homer (**5**) Ge, Helios und Zeus – Ge als die feste physische Grundlage menschlicher Existenz, Zeus als der Garant der Rechtsordnung, Helios als allsehender Zeuge; Zeus kann durch die Epiklese Horkios, 'zum Eid gehörig' besonders bezeichnet werden (**3**, wo wohl Indigenes reflektiert wird; **42**). Andere Gottheiten kommen dazu, insbesondere die Schutzgottheiten einer Stadt (z.B. **23**) oder einer Gruppe. Doch sind auch andere Götter denkbar, welche für die Schwörenden zentral sind – die delphischen Amphiktyonen (s. zu **15**) schwören bei Apollon, Artemis und Leto, die Bürger von Itanos (s. zu **23**) bei ihren zentralen Stadtgöttern. Der Eid der athenischen Epheben (**25**), der keine Strafklausel nennt, ruft nicht bloss die für die Epheben als Athens Krieger wichtigen Gottheiten (Ares und Athena Areia) an, sondern eine lange Liste von Gottheiten, einschliesslich der Mächte des attischen Landes, welches die Epheben bewachen, «Grenzen, Weizen, Gerste, Reben, Oel- und Feigenbäume». Zu Flussgottheiten als Eidzeugen s. Weiss, *Flussg* 137–138 und hier **5. 24**. – In Rom existiert neben den aus Griechenland bekannten Gottheiten eine eigene Eidgottheit, Dius Fidius (**47**), der mit dem angeblich sabinischen Semo Sancus zu Semo Sancus Dius Fidius verbunden wird (**48. 52. 53**, vgl. **34**); in seinem Tempel ist etwa ein Text des Eids zwischen Tarquinius Superbus und Gabii aufbewahrt (**34**). Die Beziehungen zu Iuppiter sind offensichtlich: *dius* stammt von derselben Wurzel, Iuppiter Iurarius ist belegt (**54**), und eine der römischen Dedikationen an ihn stammt von den *sacerdotes bidentales* (**53**), was zu Iuppiters Blitz führt, denn das Blitzmal ist lat. *bidental*.

Im privaten Bereich rufen die Geschlechter oft geschlechtsspezifische Gottheiten zum bestätigenden Eid an – Athener etwa Zeus und Herakles, Athenerinnen «die beiden Göttinnen», Demeter und Kore (**50**); in Rom sind Iuppiter (einschliesslich Iuppiter Iurarius, **54**), Dius Fidius, Hercules und Castor die von den Männern angerufenen Gottheiten, während wenigstens Hercules von den Frauen nicht angerufen werden konnte (**51**).

BIBLIOGRAPHIE: Poucet, J., «Semo Sancus Dius Fidius. Une première mise au point», *Recherches de philologie et de linguistique* 3 (1972) 53–68.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

47. Eide an Dius Fidius scheinen im privaten Bereich geläufig zu sein, vgl. etwa Plaut. *Asin.* 23 oder Gell. 10, 14, 3–4.

48. Varro *ling.* 5, 66 beschreibt den Tempel des Dius Fidius: *eius perforatum tectum, ut ea videatur divium, id est caelum. Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere. Aelius Dium Fidium dicebat Diovis filium, ut Graeci Dioskoron Castorem, et putabat hunc esse Sancum ab Sabina lingua et Herculem a Graeca.*

49. Varro *ap.* Non. p. 793 L. – Im Privathaus muss der Eid an Dius Fidius im *impluvium*, also auch unter offenem Himmel, geschworen werden.

50. Beispielsweise: In Aristoph. *Thesm.* schwört Mnesilochos bei Herakles (26) oder Poseidon (86), als verkleidete Frau aber bei Demeter (225) und Aphrodite; *Schol.* Aristoph. *Lys.* 917 bemerkt, dass Apollon kein Eidgott der Frauen sei. Vgl. Ziebarth 10–11.

51. Tert. *idol.* 20, 5 sagt, dass man «bei Hercules schwören solle» (*iusiurandum esse per Herculem*); Gell. 11, 6, 1 weiss, dass in frühen Texten (*in veteribus scriptis*) die Frauen nicht bei Hercules schwören würden, die Männer nicht bei Castor; die Frauen deswegen, da sie von seinem Kult ausgeschlossen seien, die Männer, da nach Varro Castor und Pollux wegen der eleusinischen Mysterien (*ex Eleusiniis*) den Frauen vorbehalten waren.

EPIGRAPHISCHE ZEUGNISSE

52. Inschriften von der Tiberinsel, wo sein Heiligtum lag (*LTUR* IV 264), gelten *CIL* VI 567 *Semoni Sanco Deo Fidio* (2. Jh. n. Chr.), 569 *Sanco Sancto*, 30995 *Sanco Deo Fidio*.

53. *CIL* VI 568, eine Inschrift in Neapel, ursprünglich wohl vom selben Heiligtum, ist eine Weihung *Sanco Sancto Semon(i) Deo Fidio* durch die *decuria sacerdotum bidentalium*.

54. *CIL* VI 379, ein Fussbodenmosaik von der Tiberinsel (dem Heiligtum des Dius Fidius Semo Sancus), ist *Iovi Iurario* (vgl. den griech. Zeus Horkios) geweiht.

5. Eidbruch

Zur Selbstverfluchung des Schwörenden im Falle seines Eidbruches s. *ThesCRA* III 6 g Fluch (Abschnitte **2.a** und **4**).

Eidbruch wird wenigstens in Griechenland immer wieder als Grund für öffentliche und private Strafen angesehen – Niederlagen (Thuk. 7, 18, 2) ebenso wie Krankheit und unerklärlicher Tod (abzulesen aus Bussinschriften). Plato sah in der sinkenden Beachtung der Eide ein Zeichen für den Verfall der traditionellen Religion (Plat. *nom.* 12, 948b–e; Eur. *Med.* 492–495).

FRITZ GRAF

(Der Autor dankt Frau lic. phil. Brigitte Schaffner, deren Betreuung dieses Artikels weit über das gewöhnliche Mass der Verifizierung und Ergänzung des Materials hinausging.)

6.g. FLUCH UND VERWÜNSCHUNG

GLIEDERUNG

1. Grundlagen 247
a. Phänomenologie 247
b. Antike Terminologie 248
2. Arten von Flüchen 249
a. Klassifikation 249
b. Verfluchungen durch ein Kollektiv .. 250
c. Der private Bereich 253
3. Das Fluchritual 257
a. Die Sprecher 257
b. Rituelle Formen 258
c. Gottheit und Fluch 259
4. Die Strafen 261
5. Sonderformen 262
a. Die römische *devotio ducis* oder *hostium* 262
b. Die magische *Defixio* 264

1. Grundlagen

a. Phänomenologie

Gebet, Fluch und Eid sind gesprochene Riten, die eng miteinander verwandt sind. Alle drei sind performative Äusserungen, in denen die in Worten beschriebene Handlung und die Handlung selber zusammenfallen: indem der Schwörende ausspricht «Ich schwöre», der Fluchende «Ich verfluche», vollziehen sie zugleich den Eid oder den Fluch. Fluch und Eid werden allein dadurch vollzogen, dass sie ausgesprochen werden – begleitende Riten oder schriftliche Aufzeichnung treten dazu, sind aber nicht in jedem Fall notwendig (s. unten) – das Gebet hingegen vollzieht sich zwar in seinem zentralen Anrufungsteil durch das Sprechen (dadurch, dass der Gott im Anruf gebeten wird, präsent zu sein, ist er in der kultischen Situation auch präsent), der Gebetswunsch jedoch wird durch das Aussprechen allein noch nicht zur gewünschten Realität, da die Gottheit den Wunsch auch abschlagen kann (s. Mikalson, J., «Unanswered Prayers in Greek Tragedy», *JHS* 109 [1989] 81–89). Entsprechend sind diese drei gesprochenen ('oralen') Riten bereits in der religiösen Realität und der theoretischen Reflexion der Antike eng miteinander verbunden. Ein Gebet kann einfach dadurch, dass man nicht allein Gutes – für sich selber oder seine Familie und Freunde – wünscht, sondern gleichzeitig Schlechtes für allfällige Gegner, in einen Fluch umschlagen: Wenn im 1. Buch der *Ilias* der Priester Chryses zu Apollon im Hilfe betet, wird dieses Gebet zugleich für die Griechen zum Fluch, der ihnen die Pest sendet (**1**, vgl. auch **4** und **42**), und jeder Eid endet mit einer Selbstverfluchung im Falle des Meineids (**2**, s. *ThesCRA* III 6 f Eid). Im archaischen Griechentum ist der Fluch nicht anders als das Gebet Aufgabe des Priesters, der deswegen in homerischem Griechisch ἀρητήρ heisst, mit einem von ἀρά 'Fluch' abgeleiteten Nomen agentis. Erst die philosophische Reflexion über richtiges und falsches Gottesbild, die mit den späten Vorsokratikern einsetzt und vom Platonismus intensiviert wird, lässt eine radikale Trennung zwischen Gebet und Fluch zu: Die Gottheit als moralisch perfekte Instanz kann kein Übel senden, der Priester als die Person, welche die Kommunikation mit dieser Gottheit besorgt, kann entsprechend nicht fluchen; die Ausdifferenzierung eines Vokabulars, in dem 'fluchen' und 'beten' klar unterschieden sind, geht damit einher. Die religiöse Realität wird durch diese Haltung allerdings nicht radikal verändert; die Erzählung, dass sich die athenische Priesterin der Athena von der öffentlichen Verfluchung des Alkibiades distanzierte, ist möglicherweise apokryph und spiegelt frühkaiserzeitliches religiöses Denken (**3**).

Der Fluch ist Reaktion auf Unrecht. In den antiken Gesellschaften wird dabei ein Fluch grundsätzlich in zwei Situationen ausgesprochen. Die eine, grundlegendere, ist die, dass der Fluchende sich auf keinem anderen Weg als durch die Anrufung einer strafenden Gottheit Recht verschaffen kann. Dies gilt bereits für den Priester Chryses in der *Ilias* (**1**): Agamemnon gegenüber ist Chryses in jeder Hinsicht unterlegen, deswegen bleibt ihm von Anfang an bloss die Bitte (λίσσετο **1**, 15) und – was Agamemnon übersieht – die Berufung auf seinen Gott, mit dessen Binden er seinen Stab als Abzeichen der Würde umwickelt hat. Möglicherweise noch deutlicher wird diese Rolle des Fluchs als letztes Zufluchtsmittel in einer spätarchaischen Inschrift aus Chios (**4**, A 9–21): Wer Grenzsteine zum Schaden der Stadt versetzt oder unkenntlich macht, wird gebüsst und die Busse wird von den Ourophylakes eingetrieben; falls diese ihre Pflicht nicht erfüllen, werden sie selbst gebüsst, eintreibende Instanz sind die Fünfzehn (wohl das oberste Gremium des chiotischen Staats); falls die Fünfzehn ihrerseits ihrer Pflicht nicht nachkommen, verfallen sie einem Fluch.

Sämtliche privaten Flüche, insbesondere der Straffluch, aber auch ein grosser Teil der kollektiven Flüche fallen unter diese Rubrik. In einigen Fällen von kollektiven Flüchen hingegen wird eine ausgesprochene Strafe noch erweitert um einen Fluch, der sozusagen formaljuristisch nicht zwingend nötig wäre. Dann wird der Fluch zum Mittel, eine Strafe noch schrecklicher und damit noch abschreckender zu machen. In diese Gruppe gehören alle jene Verfluchungen, die mit einer Busse (**20**) oder dem Exil (**11. 16**) verbunden sind. Diese Funktion des Fluchs als besonders emphatische und besonders einschüchternde Geste steht auch hinter den Flüchen, die im Kontext von kultischen und anderen Loyalitätskundgebungen erfolgen, wie in der Reihe der Dokumente aus Mylasa über Widerstand gegen König Maussolos (**8**).

BIBLIOGRAPHIE: Giordano, M., *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica* (1999); Guarducci, M., «Ἀραί», *Epigrafia Greca* 4 (1978) 222–239; von Lasaulx, E., «Der Fluch bei den Griechen und Römern», in *idem*, *Studien des classischen Alterthums* (1854) 159–177; Pulleyn, *Prayer* (1997) 70–95; Speyer, W., *RAC* (1969) 1160–288 *s.v.* «Fluch»; Watson, L., *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*. *Arca* 25 (1991); Ziebarth, E., «Der Fluch im griechischen Recht», *Hermes* 30 (1895) 57–70.

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

1. Hom. *Il.* 1, 34–43. – Der von Agamemnon gekränkte Priester (ἀρητήρ 11; ἱερεύς 23) Chryses, der sowohl als Priester wie als alter Mann Anspruch auf Schonung gehabt hätte, richtet an Apollon ein Gebet um Bestrafung der Griechen, das für sie zum Fluch wird, der die Pest mit ihren vielen Opfern provoziert. Chryses betet (εὐχόμενος 43)/flucht (ἠρᾶτο 35) dabei allein am abgelegenen Meerufer zu seinem Gott in einer Rede, welche die später als traditionell bezeichnete Dreiteilung des Gebets in Anrufung/*invocatio* – legitimierende Erzählung/*pars epica* – Wunsch/*preces* bereits enthält. – Zu dieser Dreiteilung s. Graf, F., «Prayer in Magic and Religious Ritual», in Faraone/Obbink 118 f. mit früherer Lit.

2. (= III 6 f Eid **1**) Plut. *quaest. Rom.* 44, 275d. – Problem: Warum darf der römische *Flamen Dialis* nicht schwören? Eine denkbare Antwort lautet: «Da jeder Eid mit einem Fluch endet». – Vgl. *de sera* 548f–549a.

3. Plut. *Alc.* 22, 5, 202 f. – Alkibiades wurde *in absentia* verurteilt, sein Vermögen konfisziert und er selber öffentlich verflucht; «allein Theano, die Tochter des Menon aus Agrylai, soll dem Beschluss widersprochen haben, mit dem Argument, dass sie zum Beten, nicht zum Fluchen Priesterin geworden sei». – Dieselbe Geschichte Plut. *quaest. Rom.* 44, 275d; zu ihrer Historizität kritisch Sourvinou-Inwood, Chr., «The Priestess in the Text: Theano Menonos Agrylethen», *G&R* 35 (1988) 29–39. S. auch unten **6**.

4. Vierseitig beschriebenes Pfeilerfragment (erhalten der obere Teil) aus Chios, nach dem Schriftcharakter spätes 6. Jh. v. Chr. – Jeffery, *LSAG* 336 f. Taf. 65 Abb. 41; *IGA* Nr. 381. – Seite A enthält den Schluss eines Katasters, gefolgt von den Sanktionen (Bussen und Fluch) gegen denjenigen, «der einen dieser Grenzsteine zum Schaden der Stadt entfernt, umsetzt oder unlesbar macht», und die mit den Bussen beauftragten staatlichen Organe. Die Seiten B, C und D handeln vom Verkauf der in A definierten Liegenschaften: Zuerst Regelungen zum Verkauf (B–C 9), dann ein Verzeichnis der Käufer (C 10–D). Dabei wird in C 5–9 festgelegt, dass jeder, der einen solchen Verkauf rechtsungültig macht (was auf aus politischen Gründen konfiszierte Güter weist), durch den Basileus verflucht werden soll, «wenn er die traditionellen Flüche ausspricht».

b. Antike Terminologie

Die antike Terminologie weist auf die grosse Nähe von Gebet und Fluch hin, während sie sowohl den Eid wie den nach moderner Auffassung – die allerdings von Versnel in zahlreichen Arbeiten zurecht in Frage gestellt wurde – eng mit dem Fluch verwandten Bindezauber (*defixio*) als gesonderte Phänomene absetzt (der Eid wird entsprechend in einem eigenen Kapitel, *ThesCRA* III 6 f, behandelt, während die Defixio als Appendix hier eingereiht wird [unten Abschnitt **5.g**]; s. auch III 6 i Magie).

Dass in homerischem Sprachgebrauch 'Beter' und 'Flucher' in der Person des Priesters eins sind, wurde eben gesagt. Das geläufige Verb für 'beten' ist εὔχομαι, die Ableitungen κατεύχομαι und ἐπεύχομαι für 'fluchen', neben dem spezialisierten Verbum ἀράομαι. Entsprechend stehen neben εὐχή 'Gebet' für 'Fluch' die Substantive ἀρά, κατευχή und ἐπευχή – demgegenüber wird im Bindezauber durchwegs das Verbum δέω 'binden' und seine Ableitung καταδέω, 'hinabbinden' verwendet; der Bindezauber selbst heisst meist κατάδεσμος. Die Semantik von ἀράομαι und ἀρά ist dabei nicht unproblematisch und öfters diskutiert. Im homerischen Wortgebrauch ist ἀράομαι mehr oder minder synonym zu εὔχομαι (die Abgrenzungen bei Corlu 285 ff. überzeugen nicht, s. Pulleyn, *Prayer* 71–77; die Verwendung ist mehr durch Metrik und Formel als durch die Semantik determiniert) und meint eigentlich «mit lauter Stimme einem Begehren Ausdruck verleihen, dessen Erfüllung nicht in der Macht des Menschen liegt» (*LfgrE* 1168 *s.v.*), während εὔχομαι bei Homer ein markiertes Sprechen bezeichnet (Müllner, L. C., *The Meaning of Homeric* εὔχομαι *through its Formulas* [1976]). Die Spezialisierung auf 'fluchen' erfolgt im Laufe der archaischen Zeit, ist allerdings noch im 5. Jh. v. Chr. nicht vollständig vollzogen (etwa **5**, 145–146, wo Elektra Gebet und Fluch als καλὴ ἀρά, 'schönes Beten/Fluchen' und κακὴ ἀρά, 'schlechtes Beten/Fluchen' unterscheidet) – dahinter steht die oben festgestellte allmähliche Ausdifferenzierung eines Gottesbildes, das nicht mehr zulässt, dass die Gottheit Schaden zufügt.

Ähnlich zeigt der lateinische Wortgebrauch die Verwandtschaft der beiden Seiten: 'beten' ist (*bene*) *precari*, 'fluchen' *male precari* oder *imprecari*, 'Gebet' und gelegentlich 'Fluch' sind *preces* und *vota*, neben den spezialisierten *dirae*. Für den lateinischen Bindezauber allerdings wird, neben dem spezialisierten *defigere/defixio*, die dem griechischen καταδέω und κατάδεσμος entsprechen und als Lehnübersetzungen zu gelten haben, häufig *devovere/devotio* '(in die Tiefe) weihen' verwendet, wobei für 'Gebet' auch einmal in preziösem Ausdruck '*devotio fausta*' stehen kann (Apul. *met.* 11, 16). Da *vovere* 'geloben' und *votum* 'Gelübde' Gebetsform haben, können die beiden Ausdrücke entsprechend auch einfach 'beten' und 'Gebet' bezeichnen: damit nähern sich wenigstens in der römischen, nicht aber in der griechischen Praxis und Auffassung Defixio und Fluch/Gebet einander an.

BIBLIOGRAPHIE: Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne* (1992) 295–350; Bolelli, T., «Interpretazione di ἀρά / ἀράομαι», *AnnPisa* 15 (1946) 75–93; Calame, C., *LfgrE* 1 (1979) 1168–1176 *s.v.* ἀράομαι; Corlu, A., *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques* (1966) 249–288.

LITERARISCHE QUELLEN

5. Aischyl. *Choeph.* 138–146. – Elektra betet am Grab Agamemnons (κατεύχομαί σοι 139) um die Rückkehr des Orest und um Besonnenheit und Unschuld für sich selber, und um Rache für ihren Vater und Tod für ihre Feinde: Für sich selber ist dies ein gutes Gebet (τῆς καλῆς ἀρᾶς 145), für die Feinde ein böses (τήνδε τὴν κακὴν ἀράν 146).

2. Arten von Flüchen

a. Klassifikation

Flüche werden (nicht nur in der Antike) dort geäussert, wo ein Unrecht dem Zugriff menschlicher Justiz entzogen ist oder wo dieser Zugriff als zu wenig effektvoll angesehen wird: Flüche ersetzen eine Strafe durch die Straforgane der Gesellschaft, oder sie verstärken sie. Ausgehend von der Fluchsituation lassen sich grundsätzlich zwei Arten von Flüchen unterscheiden – der unbedingte und der bedingte Fluch.

Der *unbedingte* Fluch ist Reaktion auf ein Unrecht, das bereits geschehen ist: in ihm ruft das Opfer den Zorn der Götter oder Dämonen auf den herab, der das Unrecht getan hat. In diesem Sinn ist der unbedingte Fluch ein Rache- und Strafmittel und findet sich in der Antike im öffentlichen wie im privaten Bereich. Ein antikes Kollektiv verflucht den, der durch die Gesetze unerreicht bleibt, weil er sich ihnen durch Flucht entzogen hat (wie etwa der Hochverräter Alkibiades [**6**]), weil der Verfluchte grundsätzlich als Staatsfeind ausserhalb der Einflusssphäre der Stadt lebt (etwa die Flüche der Athener gegen Philipp II. oder Philipp V. von Makedonien [**7**]) oder weil die ausgesprochenen Strafmassnahmen als zu wenig wirkungsvoll angesehen wurden (wie im Fall der Attentäter gegen Maussollos, den Dynasten von Karien [**8c**]). Entsprechend flucht ein Einzelner, wenn ihm kein Rückgriff auf die öffentliche Rechtsprechung möglich ist – etwa, weil der Täter unbekannt bleibt, das Delikt nicht klar beweisbar ist oder durch die Gesetze nicht geahndet wird: häufig sind Flüche eine Reaktion auf eine magische Defixion (die meistens schwer oder gar nicht nachweisbar ist und bloss vermutet werden kann, nicht zuletzt im Fall eines unerklärlichen Todes), auf Diebstahl (bei blosser Vermutung oder durch eine unbekannte Täterschaft), üble Nachrede (die in den meisten Fällen nicht strafbar war) oder die Weigerung, ein Depositum zurückzugeben (wo vermutlich die Beweislage für den Kläger ungenügend war); auch bei innerfamiliären Zwisten, wo antike Rechtssprechung grundsätzlich nicht zugriff, ist der Fluch öfters das einzige Straf- und Rachemittel der beleidigten Partei (für Einzelheiten s. unten).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

6. Lys. *c. Andoc.* 51. – Alkibiades vollzog in privatem Rahmen die Mysterien vor Uneingeweihten und beschädigte die Hermen. «Deswegen stellten sich die Priesterinnen und Priester gegen Westen hin auf, fluchten ihm und schüttelten die Purpurtücher, nach altem und ehrwürdigem Ritual.» S. auch **3**.

7. Demosth. *or.* 19, 70. – Bei jeder Eröffnung der Volksversammlung verflucht der Herold Philipp II. als den Feind der Stadt Athen. – Liv. 31, 44: Die Athener verfluchen Philipp V. wegen seiner Frevel gegen die Stadt (vgl. Liv. 31, 24; Diod. 28, 7).

8. Drei Dekrete der Stadt Mylasa von 367/6–355/4 v. Chr. auf einem einzigen Stein. – *IMylasa* 1 Nr. 1–3. – Die Versammlung von Mylasa beschliesst in drei Fällen von Attentaten gegen den Dynasten Maussollos von Halikarnass (**a** und **c**) bzw. gegen seine Statue (**b**), gegen die Täter vorzugehen (wo dies möglich ist) und ihren Besitz im Stadtbereich zu konfiszieren. Verflucht wird mitsamt seinen Nachkommen, wer etwas an diesem Beschluss ändert (Formel: ἐπαρὰς ἐποιήσαντο περὶ τούτων μήτε προστιθέναι ἔτι παρὰ ταῦτα μηδένα μήτε ἐπιψηφίζειν· εἰ δέ τις ταῦτα παραβαίνοι, ἐξώλη γίνεσθαι καὶ αὐτὸν καὶ τοὺς ἐκείνου πάντας): **a**. Z. 1–16 aus dem J. 367/6 v. Chr.: Arlissos verschwor sich gegen Maussollos, wurde aber überführt und vom Dynasten hingerichtet; die Stadt liefert seinen Besitz aus und verflucht jeden, der das Dekret verändern will. **b**. Z. 17–31 aus dem J. 361/0 v. Chr.: Die Söhne des Peldemos vergingen sich an einer Statue des Maussollos (παρανομήσαντες εἰς τὴν εἰκόνα) und entweihten seine Dedikationen (ἱερὰ ἀναθήματα); ihr Besitz wird beschlagnahmt. Derselbe Fluch wie oben folgt. **c**. Z. 32–50, aus dem J. 355/4 v. Chr.: Ein gewisser Maitas griff Maussollos während des Festes im Heiligtum des Zeus Labraundos an; Maussollos entkam, der Attentäter wurde getötet. Das Heiligtum und der König baten die Stadt, nach weiteren Verschwörern zu fahnden, und die

Behörden überstellten einen gewissen Thyssos. Die Stadt beschliesst, beider Vermögen an Maussollos auszuhändigen; man verkauft es und sichert mit einem Fluch, dass niemand den Verkauf anficht (ἐπαρὰς ποιησαμένη τούτων τὰς ὠνὰς τοῖς πριαμένοις κυρίας εἶναι); die üblichen Flüche gegen den, der das Dekret verändern will, schliessen sich an.

Der *bedingte* Fluch droht den Zorn der überirdischen oder unterirdischen Wesenheiten für den Fall an, dass jemand ein klar definiertes Vergehen begehen sollte. Er wird sprachlich meistens durch einen hypothetischen Nebensatz eingeleitet, der die Bedingungen festlegt, die zur Verfluchung führen. Der bedingte Fluch kann gelegentlich auch Segen versprechen für den gegenteiligen Fall, dass jemand sich vom besagten Vergehen fernhält; im Eid ist dies sogar die feste Regel, dass Segen dem zugesprochen wird, der den Eid hält, der Eidbrecher aber verflucht wird (s. *ThesCRA* III 6 f). Der bedingte Fluch ist mithin eine Schutzmassnahme. Er findet sich in der griechisch-römischen Welt im staatlichen Bereich insbesondere als Mittel, Gesetze und Verträge zu schützen oder das richtige Verhalten der Beamten zu sichern, im privaten Bereich insbesondere zum Schutz von Gräbern gegen Verunstaltung oder Neubenutzung. In allen diesen Bereichen hat er Vorgänger im Alten Orient, wie etwa der ausführliche Fluch am Ende der Gesetzessammlung des Hammurapi zeigt: er richtet sich gegen den, der «das Recht, das ich gerichtet, getilgt, meine Worte verdreht, meine Darstellungen verändert, meine Namensschrift ausgelöscht und seinen Namen hingeschrieben» hat (Gressmann, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament* [1926] 408); zu den Grabflüchen s. unten.

Flüche spielen im politischen wie im privaten Leben der antiken Welt eine beträchtliche Rolle. Dabei ist im Laufe der Zeit ein Rückgang der staatlich-kollektiven Flüche festzustellen, die mit einem Ausgreifen der Rechtsordnung einhergeht. Im privaten Bereich ist ausserdem zu vermuten, dass die Verfluchung durch lokale Traditionen geregelt war – diese sind, wenn überhaupt, vor allem inschriftlich fassbar und sind in der geographischen Verteilung der Grabflüche besonders deutlich.

b. Verfluchungen durch ein Kollektiv

Abgesehen von der Selbstverfluchung im Eid sind staatliche Verfluchungen – wenigstens in Umrissen – vor allem im archaischen Griechenland, seltener in Rom, nicht zuletzt als Mittel politischer Stellungnahme und Abgrenzung noch in hellenistischer Zeit fassbar. Auch sie haben vorderorientalische Vorgänger, wie etwa die rituelle Verfluchung der ägyptischen Staatsfeinde, die transformiert bis in die spätantike magische Praxis weiterlebt (Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* [1993], sowie die Texte in Hallo, W. W. [Hsg.], *The Context of Scripture* I [1997] 50 f.).

Einige Verfluchungen dienen zum Schutz gegen grundlegende Verstösse im menschlichen Zusammenleben, andere zur Sicherung der herrschenden politischen Ordnung. Sie werden regelmässig ausgesprochen und sollen die Gemeinschaft konstant auf ihre Grundlagen verpflichten. Dies gilt besonders für die «Flüche der Buzygen», βουζύγειοι ἀραί, welche ein Angehöriger dieses athenischen Priestergeschlechts jedes Jahr bei der heiligen Pflügung unterhalb der Akropolis aussprach (**9**). Sie richteten sich gegen denjenigen, der einem andern Feuer oder Wasser vorenthielt oder nicht den richtigen Weg zeigte, einen Leichnam nicht bestattete oder einen schlechten Rat gab – elementare Bestandteile der menschlichen Ordnung, für die Zeus einstand; nicht zufällig stellte das Geschlecht denn auch die Priester von Zeus Teleios.

Die Sicherung inbesondere der demokratischen Ordnung ist Anliegen anderer kollektiver Flüche; sie sind oft das Resultat politischer Bedrohungen und gehen in Form und Substanz mit den Bürgereiden griechischer Städte zusammen (s. *ThesCRA* III 6 f Eid). Zwei Texte aus der ionischen Stadt Teos, von denen der zweite auch in der Kolonie Abdera Gültigkeit beansprucht, verfluchen alle diejenigen, welche der Stadt und ihren Bürgern Schaden zufügen, sei es durch Schadenzauber, durch Störung der Getreideversorgung, durch Verrat, durch Unterstützung der Landesfeinde oder demokratiefeindlicher Oligarchen oder, im Falle von Beamten, durch fehlbares Verhalten (**10. 11**): Sie sind wohl nicht lange nach der Befreiung von der persischen Herrschaft, aber auch unter dem Eindruck innerer oligarchischer Bedrohung entstanden. Diese Flüche werden jedes Jahr im Kontext dreier grosser Götterfeste – den Anthesteria, Heraklea und Dia bzw. dem Zeusfest – ausgesprochen, enthalten aber auch einen Bürger- oder Beamteneid (**11**, a 1 ff.). Die abschreckende Wirkung dieser öffentlichen Proklamation – auf die einer der beiden Texte mit der Formel «zwecks Erinnerung und Geltung» (**11**, d 17, vgl. **10**, B 31; vgl. Wörrle, M., *Chiron* 11 [1981] 12 Anm. 29) verweist – ist zumindest so wichtig wie der implizite Schutz der Götter für die Stadt, und diese öffentliche Verlesung ist entsprechend noch im 2. Jh. v. Chr. als Aufgabe der Beamten fassbar (**12**). Eine ähnliche Verfluchung steht wohl hinter der Bestimmung eines Vertrags zwischen Milet und Kyzikos, auch in Kyzikos die Flüche Milets auszusprechen (**13**); möglicherweise handelt es sich aber auch um die Verfluchung der Feinde Milets, die auch die Feinde der neuen Verbündeten sind. Plato schliesslich denkt sich, dass jeder Bürger denjenigen, der die bestehenden Gesetze, insbesondere aber die bestehenden Besitzverhältnisse durch Landreform oder Schuldentilgung ändern möchte, verfluchen kann – wiederum dient der Fluch der Aufrechterhaltung des *status quo* (**14**).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

9. Die Flüche der Buzygen sind in mehreren Texten partiell überliefert: Verflucht wird, wer Wasser und Feuer verweigert und Verirrten den rechten Weg nicht weist (Diphilos, *PCG* V *fr.* 62 = *fr.* 62 Kock, Cic. *off.* 1, 16, 51); wer einen Leichnam nicht bestattet (*Schol.* Soph. *Ant.* 255); wer anderen rät, was er selbst als schädlich erkennt (Clem. Al. *strom.* II p. 503, 17). – Die Stellen bei v. Lasaulx 168; Toepffer, J., *Attische Genealogie* (1899) 139; Toepffer, J., *RE* III 1 (1897) 1094 f. *s.v.* «Buzygai».

10. Verschollene Inschrift aus Teos, eingeschrieben auf zwei Steinen, kopiert im frühen 18. Jh.; datiert aus paläographischen und inhaltlichen Gründen in die 1. Hälfte des 5. Jhs. (sicher nach 479 v. Chr., der Befreiung von der persischen Herrschaft). Grundlegende Ausg. *CIG* 3044, seither vielfach publiziert, u.a. *Syll.*³ 37 und 38; Meiggs/Lewis Nr. 30. Zur Fund- und Publikationsgeschichte s. Herrmann, P., *Chiron* 11 (1981) 1–4. – Die Stadt Teos verflucht (mit immer derselben Formel: «Wer..., der soll untergehen, er selber und sein Geschlecht», (ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κένο): [Text A] wer Gift und/oder Schadenzauber (φάρμακα δηλητήρια) gegen die Stadt gesamthaft oder einen Einzelnen richtet; wer den Getreideimport behindert; [Text B] wer einen Aisymneten einsetzt (Ergänzungsproblem; diese Lesung nach Bannier, W., *RhM* 74 [1925] 285–288; Herrmann, P., *Chiron* 11 [1981] 20 f.); wer Verrat übt, Räuber und Piraten duldet oder gar fördert, wer Unternehmen von Fremden gegen die Stadt und alle Griechen unterstützt. Diese Verfluchung (ἐπαρή B 30. 34) soll öffentlich an den Agonen der Anthesterien, Herakleia und Dia ausgesprochen und auf Stelen aufgezeichnet werden; wer als Beamter dies nicht tut, oder wer die Stelen beschädigt oder zerstört, verfällt ebenso der Verfluchung.

11. Teos, nach 479 v. Chr. Fr. in Izmir, Basmane Mus. – Herrmann, P., *Chiron* 11 (1981) 1–30. – Eingeschrieben auf den vier Seiten eines konisch zulaufenden Pfeilers, nach Schrift und Inhalt datiert in die 1. Hälfte des 5. Jhs. (sicher nach 479 v. Chr., der Befreiung von der persischen Herrschaft). – Die Stadt Teos verflucht mit derselben Formel [Seite a] betrügerische Beamte; es folgt in der Ich-Form ein Bürger- oder Beamteneid, der den Schwörenden verpflichtet, keinen Bürgerkrieg oder Aufstand anzuzetteln oder zu unterstützen und keine gerichtliche Verfolgungen, Konfiskationen, Verhaftungen oder Hinrichtungen zu unternehmen, die nicht den Gesetzen entsprechen und gegen einen rechtmässig Verurteilten unternommen werden (mit Sonderformel für Abdera); [b] Verfluchung und Verbannung aus Teos und Abdera, «er selbst und sein Geschlecht»; [c] Verfluchung dessen, der nicht zurückgibt, was die Abderiten fordern; [d] Verlesung an Anthesteria, Herakleia und Dia in Teos bzw. an Athesteria, Herakleia und «am Fest des Zeus» in Abdera; Verfluchung des Beamten («Timouchos, Tamias... Schreiber»), der diese Vorlesung nicht unternimmt.

12. Teos, Schulstiftung des Polythyros, 2. Jh. v. Chr. – *Syll.*³ 578. – Z. 60 f. Jährliche Verlesung der Verfluchung (ἀρά) durch die Timouchen; mit der gängigen Fluchformel.

13. Isopolitievertrag zwischen Milet und Kyzikos, um 330 v. Chr. oder früher. – Schmitt, H. H., *Die Staatsverträge des Altertums* III (1969) Nr. 409. – In beiden Städten soll dasselbe gelten.

14. Plat. *nom.* 3, 684e. – Der grösste Vorwurf gegen Gesetzgeber ist es, die bestehenden Besitzverhältnisse durch Landreform und Schuldentilgung verändern zu wollen; sie ziehen dadurch die Flüche ihrer Mitbürger auf sich.

Andere öffentliche Verfluchungen sind enger gefasst und betreffen einzelne Vergehen oder einzelne Personen. Die Priesterinnen und Priester von Delos fluchten regelmässig jedem, der einen Sklaven von der Insel wegführte oder Dinge von ihr raubte, schützten also die Unverletzbarkeit der heiligen Insel (**15**). Die Stadt Teos drohte noch im 3. Jh. v. Chr. jedem Garnisonskommandanten, der nicht nach zwei Monaten sein Amt zurückgäbe, Verbannung und Verfluchung an; ihn zu töten, würde keine Befleckung bringen (**16**): Vor solcher Insubordination, gegen die militärisches Vorgehen riskant war und nur *ultima ratio* sein konnte, sollte ein vorsorglicher Fluch abschrecken. – Unbedingte Flüche galten realen Staatsfeinden. Vor jeder Volksversammlung fluchten die athenischen Herolde Philipp II. (**7**), während Philipp V. in Athen von den Priesterinnen und Priestern bei den Gebeten bei den grossen Staatsfesten verflucht wurde (**7**). Neben solchen regelmässig wiederholten Flüchen, deren Wiederholung auch propagandistisches Mittel der Diskreditierung ist, steht der einmal ausgesprochene Fluch gegen einen rechtmässig verurteilten, aber nicht greifbaren Staatsfeind. Die athenische Volksversammlung beschloss, Alkibiades nicht bloss *in absentia* zum Tod zu verurteilen und sein Vermögen zu konfiszieren, sondern auch, ihn durch die Priesterinnen und Priester 'nach traditionellem Ritual' öffentlich zu verfluchen (**3. 6**).

BIBLIOGRAPHIE: Vallois, R., «Arai», *BCH* 38 (1914) 250–271.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

15. Zweiseitig mit demselben Text beschriebene Stele in Delos (südöstl. des Theaters gefunden), Mitte 3. Jh. v. Chr. – *IG* XI 1296; Vallois 250–271. – Text durch die Astynomen veröffentlicht: Priester und Priesterinnen fluchen nach Vätersitte (κατὰ τὰ πάτρια) dem, der einen Sklaven aus dem Heiligtum oder von der Insel Delos entführt, der eine solche Entführung nicht den Behörden meldet, und der gewaltsam von der Insel Gegenstände raubt. Der Täter, sein Haus und sein Geschlecht sollen vergehen.

16. Teos, Sympolitievertrag mit Kyrbissos, 3. Jh. v. Chr. – *SEG* 26, 1306; Robert, L. und J., *JSav* (1976) 153–235; Text des Fluches S. 155 f., Z. 21–27. – Ein rebellischer Garnisonskommandant soll verbannt und verflucht werden (φεύγειν... ἀραιόν) und weder in Teos noch in Abdera Aufnahme finden. Sein Vermögen wird konfisziert, und seine Ermordung bringt keine Befleckung.

Einzelne Gesetze werden durch einen bedingten Fluch geschützt, welche dem Verderben androht, der den Text beschädigt; die Formel ist dem Gesetz beigeschrieben, kann aber auch regelmässig mündlich wiederholt werden. In Rom werden solche Gesetze als *leges sacratae* bezeichnet (**17**). Unter den Massnahmen, welche die karische Stadt Mylasa in drei Fällen gegen Attentäter gegen den karischen Dynasten Maussollos beschloss, ist auch die Verfluchung derjenigen, welche diese Beschlüsse erweitern oder verändern. Da eine solche Änderung sonst zum gewöhnlichen Vorgehen demokratischer Versammlungen gehört, sie mithin grundsätzlich nicht strafbar sein kann, versucht dieser abschreckende bedingte Fluch, einen allfälligen, politisch schädlichen Dissens zu verhindern und gleichzeitig Mylasas Loyalität Maussollos gegenüber zu demonstrieren (**8**).

Insbesondere Sakralgesetze, die ein bestimmtes rituelles Verhalten einfordern, können durch Verfluchungen den Vollzug der Riten erzwingen; gelegentlich treten staatliche Sanktionen dazu. Das antike Kolchis erlässt ein solches Sakralgesetz und droht dem, der die Riten nicht vollzieht, den Zorn der Götter an (**17a**), und die Stadt Gambreion in der Troas lässt durch den Gynaikonomos die Frauen verfluchen, welche sich nicht an das Gesetz über Trauerbezeugungen halten (**18**). Private Gruppen können später dasselbe tun: ein Kultverein in Mäonien droht «die Macht des Zeus» dem an, der nicht am neuntägigen Betritual teilnimmt (**19**). Bemerkenswert sind solche Sanktionen bei neu eingerichteten Herrscherkulten: der Fluch verstärkt die im Kult ausgedrückte Loyalitätsbekundung. So flucht die Stadt Telmessos demjenigen Magistraten und demjenigen Bürger, der nicht am neu eingerichteten Kult für Ptolemaios III. teilnimmt, und büsst den fehlbaren Magistraten zudem mit einer Geldsumme (**20**). Letztlich ist dies die Umkehrung des öffentlichen Fluches gegen einen auswärtigen König wie ihn die Athener praktizierten (**7**).

Wie in diesem letzten Fall können öffentliche Flüche auch in anderen Fällen das Gewicht und den Nachdruck einer staatlichen Massnahme unterstreichen, ohne dass der Verfluchte zwingend mit anderen Mitteln unerreichbar wäre. So wird der bedingte Fluch eines von mehreren öffentlichen Mitteln, Schaden nachhaltig zu verhindern, der unbedingte, die ausgesprochene Strafe noch zu verstärken. Fluch und Exil sind mehrfach in Dekreten gegen mögliche Oligarchen kombiniert, die reale Krisensituationen als Auslöser hatten (**11. 16**). In ihrem Dekret gegen einen Tyrannen fluchen die Bürger von Eresos auf Lesbos jedem, der einen Nachkommen des hingerichteten Tyrannen in die Stadt zurückbringen oder sonstwie unterstützen sollte (**21**). Wenn die Akarnanen jedem fluchen, der ihre Exilierte aufnimmt, zeigt dies den zugrundeliegenden Mechanismus in aller Deutlichkeit: der mit einem Fluch belegte Exilierte bringt allen, die ihn nicht ebenso ausschliessen, den Zorn der Götter (**22**).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

17. Paul. *Festi s.v. sacratae leges*, 422, 25 L. nennt *sacratae leges* jene Gesetze, in denen «festgelegt ist, dass jeder, der ihnen zuwiderhandelt, einer bestimmten Gottheit geweiht wird, zusammen mit seinem Haushalt und seinem Vermögen» (*sacer alicui deorum sit cum familia pecuniaque*) (vgl. Fest. 423, 9 L.). Andere hingegen verwendeten die Bezeichung für Gesetze, die die Plebs bei ihrer *secessio* auf den Mons Sacer erlassen habe. (Das braucht sich nicht grundsätzlich zu widersprechen, da Flüche erstaunlich häufig in der Krisensituation von Stasis und Spaltungen in der Bürgerschaft Eingang in die Gesetzgebung finden.)

17a. *Lex sacra* aus Vani (Georgien), antik Kolchis, spätes 4./frühes 3. Jh. v. Chr. – *SEG* 45 (1995) 1876. – Enthält u.a. einen Fluch gegen denjenigen, der nicht gehorcht, und eine Liste der Götter, die den Gehorchenden schützen (Zeus, Ge, Helios, Men).

18. Sakralgesetz aus Gambreion (Troas), 3. Jh. v. Chr. – *LSAM* 16. – Das Gesetz regelt die öffentlichen Trauerbekundungen. Z. 17 spricht die Sanktionen an: «Der von der Versammlung bestimmte Gynaikonomos soll an den Reinigungsriten vor den Thesmophorien beten, dass es dem, der bei diesem Gesetz verbleibt, und der, die diesem Gesetz gehorcht, gut geht und ihm/ihr Nutzen kommt von den vorhandenen Gütern, dem aber, der nicht gehorcht, und der, die nicht dabei bleibt, das Gegenteil; und es soll für Frauen nicht fromm sein – da sie gottlos sind – irgendeinem Gott zu opfern auf zehn Jahre.»

19. Sakralgesetz eines Kultvereins aus Maeonien, 173 n. Chr. – *LSAM* 19. – «Im Auftrag der Götter hat der Heilige Verein beschlossen, wärend neun Tagen zu Zeus Masphalatenos, Men Tiamou und Men Tyrannos zu beten. Wenn einer dem nicht gehorcht, wird er die Macht des Zeus erfahren.»

20. Gesetz der Stadt Telmessos in Karien, nach 260 v. Chr. – *OGIS* 55. – Die Stadt richtet einen Kult für Ptolemaios III. Euergetes ein; am Ende Sanktionen gegen Beamte und Bürger, die sich vom Kult fernhalten.

21. Gesetz von Eresos (Lesbos), späteres 4. Jh. v. Chr. – *OGIS* 8. – Die Inschrift (eine Reihe von Beschlüssen der Volksversammlung sowie zwei Schreiben der Könige Philipp Arrhidaios und Antigonos) detailliert Massnahmen nach dem Ende einer Tyrannis. Falls der Tyrann hingerichtet wird, soll jeder verflucht werden, der einem seiner Angehörigen hilft oder einen Teil des konfiszierten Vermögens zurückerstattet. Zudem belegt die Volksversammlung denjenigen mit einem Fluch, der gegen diese Gesetze («gegen die Gerechtigkeit») stimmen sollte; wer hingegen dafür stimmt, soll den Segen der Götter erfahren.

22. Pol. 9, 40, 5 f. – Die Akarnanen beschliessen, einen Angriff der Aitoler durchzustehen; wer flieht, soll «von keiner Stadt aufgenommen und von keinem Feuer gewärmt» werden, und sie verfluchen alle, welche die Exilierten aufnähmen, besonders aber die Epiroten.

Seltener sind Fälle, in denen Fluch und Eid – sozusagen als Vorder- und als Rückseite desselben Sachverhalts – gemeinsames Handeln für das gesamte Kollektiv verbindlich machen und so den Zusammenhalt des Kollektivs (gelegentlich in einer Krise) erneut begründen. Als die Phokäer unter persischem Druck nach Korsika auszogen, fluchten sie jedem, der zurückbleiben sollte, und schworen einen Eid, nicht eher heimzukehren, als dass ein versenkter Eisenblock wieder auftauchen würde (**23**). Ähnlich die Siedler, die von Thera aus nach Kyrene aufbrachen: sowohl die Kolonisten wie die Zurückbleibenden schworen einen gemeinsamen Eid und fluchten denen, welche diesen Eid brechen würden: sie formten Wachsbilder und verbrannten sie – genau so sollten die Meineidigen zerfallen und zerstört werden (**24**). Regelmässig ist dasselbe Doppelverhalten bei der Eröffnung der athenischen Volksversammlung zu fassen, wo der Herold den Segen der Götter über die Stadt herabbetet und zugleich die Feinde und Übeltäter (die gelegentlich, wie im Fall Philipps II. [**7**], namentlich genannt werden) verflucht (**25**); und das eben genannte Gesetz aus Eresos verflucht nach der Krise der Tyrannis den, der gegen die Gesetze stimmt, und verspricht den Befürwortern den Segen der Götter (**21**).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

23. Hdt. 1, 165. – Als der General des Xerxes Harpagos 547/6 v. Chr. die Stadt Phokaia belagert, beschliessen die Phokäer, gesamthaft auszuwandern, laden sie die gesamte Bevölkerung, die Götterbilder und «die übrigen Weihgeschenke» in ihre Schiffe; Harpagos erobert die leere Stadt. Als die Chier sich weigern, ihnen die Inselgruppe der Oinussai (nordwestl. von Chios) zu verkaufen, beschliessen sie die Fahrt nach Korsika, wo sie bereits die Kolonie Alalia besitzen; zuvor ermordeten sie die persische Besatzung, «vollzogen machtvolle Verfluchungen gegen jeden, der zurückbliebe» und schworen unter Versenken eines Eisenblocks einen Eid, erst zurückzukommen, wenn der Block wieder aufgetaucht sei.

24. (= III 6 f Eid **20**) Inschrift aus Kyrene, 4. Jh. v. Chr., enthält einen Bericht über die Besiedlung von Kyrene durch die Theräer. – *SEG* 9, 3. – Z. 40 ff. Die Theräer – Siedler wie Zurückbleibende – schwören und fluchen, um den Zusammenhalt der beiden Gruppen zu gewährleisten. «Sie formten Statuen aus Wachs (κηρίνος κολοσός), verbrannten sie und fluchten alle zusammen – Männer und Frauen, Knaben und Mädchen –, dass derjenige, der diesen Eid nicht halte, sondern ihn übertrete, vergehen und zerfliessen sollte wie diese Statuen, er selbst, seine Nachkommen und sein Besitz; wer aber den Schwur halte – sowohl von denen, die nach Afrika fahren, wie von denen, die in Thera bleiben würden – der solle alles Gute erfahren, er persönlich und seine Nachkommen.»

25. Der Eid und die Verfluchung zu Beginn der athenischen Volksversammlung: Demosth. 23, 97; Dein. *or.* 2, 16; Isokr. 4, 157; Plut. *Arist.* 10, 6. Die Parodie davon findet sich bei Aristoph. *Thesm.* 331–351. – Vgl. v. Wilamowitz, U., *Aristoteles und Athen* (1893) 2, 348–351.

c. Der private Bereich

Ein Individuum flucht einem anderen, wenn es sich durch ein Vergehen verletzt fühlt, für das der antike Gesetzgeber sich nicht zuständig erklärt, oder wenn aus welchen Gründen auch immer die Gerichte nicht in Anspruch genommen werden können, obwohl das Vergehen unter ihre Zuständigkeit fallen würde – z.B. weil der Täter unbekannt ist, weil keine genügenden Beweise vorliegen, oder weil der Geschädigte sich nicht an das Gericht wenden will. Fast immer – den Eid wieder ausgenommen – handelt es sich also um unbedingte Flüche, die als Reaktion auf ein Vergehen ausgesprochen werden, und fast immer ist der Fluchende sozial schwächer als der (reale oder vermutete) Täter.

Erstaunlich häufig sind Verfluchungen von Kindern oder Pflegekindern durch ihre Eltern; die Zeugnisse reichen von Homer bis zu Augustinus und werden durch inschriftliches Material ergänzt. Das Familienleben ist ein Bereich, in den der antike Gesetzgeber weder in den griechischen Städten noch in Rom eingreift (mit der selbstverständlichen Ausnahme der Ermordung von Familienmitgliedern durch ihre Angehörigen); entsprechend sind neben den Flüchen genau wie beim Eid von früher Zeit bis in die Spätantike für solche Vergehen denn auch Unterweltsstrafen vorgesehen (Norden, E., *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI* [1927³] 287–289). Solche Flüche richtet im Mythos Althaia gegen ihren Sohn Meleager (**26**), die Väter Amyntor und Theseus gegen ihre Söhne Phoinix (**27**) bzw. Hippolytos (**28**), im ersten Fall, um den Mord am Mutterbruder, in den beiden anderen, um den (bei Hippolytos vorgeblichen, bei Phoinix vollzogenen) Ehebruch mit der Nebenfrau bzw. der Stiefmutter zu bestrafen. Die drei mythischen Situationen sind insofern nicht homolog, als der Vater, nicht aber die Mutter, über den Sohn volle Strafgewalt hat: der Fluch ist also nicht in jedem Fall die Waffe des sozial Schwächeren, er betont das Ungeheuerliche und Widernatürliche des Vergehens, das nur durch übermenschlichen

Eingriff in die gestörte Ordnung beseitigt werden kann; entsprechend ist als Wahrer solcher Flüche Zeus (Genethlios) genannt (**29**). Auch in historischer Zeit sind solche Flüche durchaus eine Realität, deren Schrecken von Platon bis Augustinus bezeugt wird (**30. 31**). Hier steht ebenfalls weit mehr das Widernatürliche im Vordergrund – das zeigt sich besonders dann, wenn in Rom die Gesetzgebung eingreift, aber auch noch auf den Fluch rekurriert: Nach einem Gesetz des Servius Tullius werden Kinder, die ihre Eltern misshandeln, vom Fluch der Eltern getroffen (**32**). In den phrygischen Beichtinschriften spricht eine Pflegemutter einen Fluch gegen ihre Pflegetochter aus (Petzl Nr. 20, 209/210 n. Chr.), und wenn die 'Missachtung' der Schwiegermutter einen Schwiegersohn zur Beschwichtigung des 'göttlichen Zorns' führt, wird auch hier ihr Fluch diesen Zorn provoziert haben (Petzl Nr. 21, wohl frühes 3. Jh. n. Chr.). Noch der Christ Sabinus flucht seiner Tochter und seinem Schwiegersohn, weil sie (was er allerdings vorsichtig umschreibt) ihm eine Krankheit angehext haben (**33**).

BIBLIOGRAPHIE: Petzl, G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*. *EpAnat* 22 (1994).

LITERARISCHE UND PAPYROLOGISCHE QUELLEN

26. Hom. *Il.* 9, 565–573. – In der homerischen Erzählung von Meleager (9, 529–599) zürnt Althaia ihrem Sohn Meleager, weil er den Tod ihres Bruders verursacht hat. Sie kniet sich auf den Boden, schlägt die Erde mit ihren Händen, ruft Hades und Persephone an und bittet um den Tod ihres Sohns; die Erinys erhört sie.

27. Hom. *Il.* 9, 447–457. – In der autobiographischen Erzählung des Phoinix (9, 447–491) berichtet Achilles' Erzieher, wie er in seiner Jugend auf Bitten seiner Mutter eine Nebenfrau seines Vaters verführte, der Vater aber ihm zürnte und ihn verfluchte: er rief die Erinyen an und bat, sein Sohn solle nie einen Sohn zeugen, und der unterirdische Zeus (Ζεὺς καταχθόνιος) und Persephone erhörten ihn.

28. Eur. *Hipp.* 1167–1171. – Der Bote, der dem Theseus den Tod des Hippolytos berichtet, wirft dem Vater vor, der an Poseidon gerichtete Fluch aus seinem Munde (ἀραί τε τοῦ σοῦ στόματος, ἃς σὺ σῶι πατρὶ / πόντου κρέοντι παιδὸς ἠράσω πέρι) habe den Sohn getötet.

29. Plut. *amat.* 20, 766c. – Der Beschützer der Flüche von Eltern ist Zeus Genethlios, so wie Schützer der Schutzflehenden und Fremden Zeus Xenios ist.

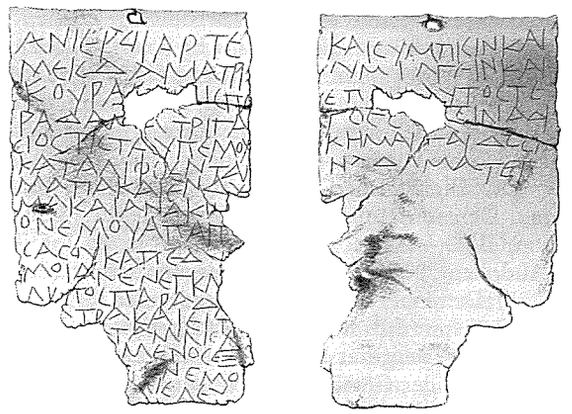
30. Plat. *nom.* 11, 931e. – In einem Abschnitt, der die Achtung der Eltern durch ihre Kinder vorschreibt (930e–932a), beruft sich der athenische Dialogpartner auf die Mythen von Oidipous, Phoinix und Hippolytos, um zu belegen, dass die Götter immer den Flüchen der Eltern gegen ihre Kinder gehorchen, woraus er ihre volle Rechtmässigkeit folgert.

31. Aug. *civ.* 22, 8, 23. – Der Fluch der Mutter trifft zehn Kinder mit der Krankheit des Zitterns.

32. Gesetz des Servius Tullius bei Paul. *Festi s.v. plorare*, 260, 4 L. – Der Sohn, der seinen Vater so stark schlägt, dass dieser um Hilfe ruft (*plorare*), soll den Göttern der Eltern verfallen (*puer divis parentum sacer esto*).

33. Papyrus aus Panopolis, Uppsala, Universitätsbibl., Pap. Upsaliensis 8; 6. Jh. n. Chr. – Björck, G., *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis 8* (1938). – Der Christ Sabinus verflucht auf dem Totenbett die Tochter und den Schwiegersohn, die an seiner Krankheit schuldig seien, und bittet Gott um Vergeltung: die beiden sollen dasselbe erdulden.

Eine zweite, wichtige Gruppe sind Flüche gegen eine ganze Reihe verschiedener Vergehen, die in der Forschung als 'judicial prayers' (Versnel) oder 'Rachegebete' (Björck) zusammengefasst werden; entgegen gängiger Meinung (etwa Audollent 904) sind sie, wie nach Björck am entschiedensten Versnel gezeigt hat, von den Defixionen ('Schadenzauber') zu trennen. Da es sich um Flüche, nicht um Gebete handelt (entsprechend der eingangs vorgenommenen inhaltlichen Abgrenzung, der kaum formale Unterschiede entsprechen), die Strafe, nicht Rache anstreben, sollen sie im Folgenden als '*Strafflüche*' bezeichnet werden (der Umstand, dass dieser Terminus im Grunde jeden Fluch bezeichnen kann, soll unterstreichen, dass diese Texte sich völlig in die Kategorie der Flüche einfügen). Eine bedeutende Zahl von ihnen ist wie die Defixionen (vgl. unten Abschnitt **5.b**) auf Bleitäfelchen eingeritzt, jedoch nicht wie diese in Gräbern oder Brunnen, sondern in Heiligtümern deponiert worden; griechische Beispiele solcher Bleitexte stammen besonders aus dem Demeterheiligtum in Knidos, lateinische aus dem Quellheiligtum der Göttin Sulis im britischen Bath/Aquae Sulis und aus andern britischen Heiligtümern. Andere solche '*Strafflüche*' sind als Steininschriften aus Heiligtümern oder als Grabinschriften aus der gesamten griechischen und römischen Welt erhalten. In diesen Texten ruft jemand, der Unrecht erlitten hat – einen Diebstahl, die Verweigerung der Rückgabe eines Deposits, aber auch den Verlust eines zumeist jungen Angehörigen durch offene Gewalt oder vermuteten Schadenzauber –, eine Gottheit an und bittet um Hilfe, sei es gegen den bekannten Täter, sei es gegen eine unbekannte Täterschaft: den Täter soll der Zorn der Götter treffen, mit Krankheit, Unglück oder gar Tod. Die Texte aus Knidos oder Bath betreffen fast ausschliesslich relativ harmlose Eigentumsdelikte im provinziellen Alltag – Diebstahl (**34. 35. 36**) oder Weigerung, ein Deposit zurückzugeben (**37**). Immerhin richtet in Knidos mehrfach eine Frau den Fluch gegen die, die ihr Giftmischerei oder Hexerei (φαρμακεία) nachsagen (**38**) oder die ihr ihren Mann abspenstig gemacht haben, was auch durch Liebeszauber motiviert sein kann (**39**), und im römischen Britannien wird mehrfach Verhexung oder Misshandlung von Vieh beim Gott eingeklagt (**40**). Noch ernsthafter sind die Texte, in denen offene Gewalt oder vermuteter Schadenzauber oder Giftmischerei einen Tod verursachten. Dies sind zumeist Grabsteine – z.B. aus dem griechischen Osten (**41**), aus Ägypten (**42**), aber auch aus Rom (**43**) –, in denen der Tote oder die Angehörigen die Täterschaft verfluchen, oft unter Anrufung einer strafenden Gottheit. Besonders eindrücklich sind zwei bis auf die Namen identische Texte aus dem hellenistischen Delos, in denen der jüdische Gott zur Bestrafung der Mörder zweier Mädchen angerufen wird (**44**). In jenen Fällen, in denen Krankheit oder Tod durch vermutete φαρμακεία verursacht wurde, lässt sich ein Mechanismus fassen, der ethnologisch gut bezeugt ist: ein ansonsten unerklärlicher Todesfall wird als Resultat eines feindlichen Zaubers verstanden (Evans Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* [1937]; Favret-Saada, J., *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage* [1977]). Zahlreiche griechische und lateinische Inschriften nehmen dies auf, nicht alle freilich, indem sie mit einer Verfluchung reagieren.



37

BIBLIOGRAPHIE: Audollent, A., *Defixionum tabellae* (1904; Nachdruck 1967); Björck, G., *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis 8* (1938); Graf, F., «Fluch und Segen», in Buzzi, S., *et al.* (Hsg.), *Zona Archeologica, FS H.-P. Isler* (2001) 183–191; Tomlin, R. O. S., *Tabellae Sulis. Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring in Bath* (1988), wieder in Cunliffe, B. (Hsg.), *The Temple of Minerva Sulis at Bath* II: *Finds from the Sacred Spring* (1988) 59–277 (= Tomlin 1); Tomlin, R. O. S., «Curse Tablets in Roman Britain», in *XI Congr. Int. di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 1997. Atti* (1999) I 553–565 (= Tomlin 2); Versnel, H. S., «Beyond Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in Faraone/Obbink (1991) 60–106; Versnel, H. S., «Πεπρημένος. The Cnidian Curse Tablets and Ordeal by Fire», in Hägg, *AGCP EpigrEv* (1994) 145–154; Woodward, A./Leach, P. E., *The Uley Shrines. Excavation of a Large Ritual Complex on West Hill, Gloucestershire 1977–79. English Heritage Archaeological Report* 17 (1993) 113–130.

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

34. Bleitäfelchen, zweiseitig beschriftet, aus dem Demetertempel von Knidos, hellenist., London, BM. – Newton, C., *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae* II (1863) 740 Nr. 88 f. Taf. 10 (Audollent Nr. 6). – Seite A: Jemand (Name verloren, wohl sicher eine Frau) weiht Demeter und Kore einen Mantel, den sie verloren hat; falls der Mantel (der Göttin) gebracht wird, bleibt die Göttin gnädig (εὐίλατος), andernfalls wird der Dieb Demeter und Kore anheimgestellt (ἀνενέγκαι), und er soll brennen (πεπρημένος, s. Versnel 1994) und keine Gnade finden, bis er den Mantel zurückgibt. – Seite B wiederholt die Verfluchung, ersetzt aber 'gnädig' (εὐίλατος) durch 'rein'/'unrein' (ὅσιον/ἀνόσιον). Ihr selber aber soll kein Schaden geschehen. Vgl. auch ein Bleitäfelchen aus einem Brunnen unten an der Inopos-Strasse in Delos, datiert zwischen 166 und 69 v. Chr., Bruneau, *Cultes* 650–655: Der Dieb eines Armbands soll von den Theoi Sykonaioi und der Dea Syria Sykona bestraft werden.

35. Bleitäfelchen aus Italica (Spanien), 2. Jh. n. Chr. – *Habis* 6 (1975) 117 (*AEpigr* 1975 no. 497). – Anrufung einer Quellgottheit, der Domna Fons Foyi. Dem Anrufenden sind ein Paar Stiefel gestohlen worden, die er der Gottheit als ihr Eigentum (*tuas res*) dediziert (*demando*); die Göttin soll ihr Eigentum verfolgen.

Viele weitere Beispiele sind überliefert: vgl. *OeJh* 44 (1959) 69 (= Solin, H., *Eine neue Fluchtafel aus Ostia* [1968] Anhang Nr. 12; Egger, R., *Nordtirols älteste Handschrift*, *SbWien* 244 [1964] 3–23): aus Veldidena/Oesterreich, an Mercurius and Moltinus wegen Diebstahls von Geld und Schmuck. – *CIL* VII 140 (*ILS* 4730 = Audollent 106); *RIB* 306: aus Lydney Park (Gloucestershire): an *divus* Nodens über den Diebstahl eines Ringes. – *JRS* 48 (1958) 150 no. 3: aus Kelvedon (Essex), wegen Diebstahls, Mercurius und Virtus sollen den Dieb verfolgen; vgl. **61**, ein 'Memorandum' (*commonitorium*) an Mercurius betreffend gestohlenes Leinen, und *Britannia* 13 (1982) 398–400 Nr. 4, eine *petitio* einer Frau namens Roveta.

36. Bleitäfelchen, gefunden am Hamble River bei Southampton, 4. Jh. n. Chr. – *Britannia* 28 (1997) 455–457 Nr. 1; Tomlin 2, 561 f. – Neptun und Niskus wird der Dieb einiger Münzen und jeder Mitwisser der Tat geweiht, «Leben, Gesundheit, Blut... verzehre und nimm sein Blut» (*vitam, valitudinem, sanguem eius... furem qui hoc involavit sanguem eiius consumas et decipias, domine Neptune*). Sehr viele Texte aus England wünschen Rache durch Blutvergiessen; besonders drastisch eine Fluchtafel aus Bath (*Britannia* 14 [1983] 334 Nr. 2) wegen des Diebstahls eines Bronzegefässes: «Der Dieb soll sein Blut da hinein vergiessen».

37.• Bleitäfelchen, zweiseitig beschriftet, aus dem Demetertempel von Knidos, hellenist., London, BM. – Newton, a.O. **34**, 732 Nr. 82 Taf. 5 (Audollent Nr. 2). – Eine Frau namens Artemis weiht (ἀνιεροῖ) (den Text) an Demeter, Kore und «alle Götter bei Demeter»: Derjenige, der ihm in Obhut gegebene Kleider nicht zurückgeben will, soll ihnen verfallen. Sie betont, dass ihr Unrecht

geschah; ihr selbst soll kein Schaden geschehen. Vgl. auch **38** und die Grabinschrift aus Galatien (*OeJh* 23 [1926] Beibl. 50; Björck 29 f. Nr. 13): Die Verstorbene hat ein Depositum hinterlassen, das der Depositnehmer jetzt nicht zurückgibt; Helios und Hosios Dikaios sollen strafen.

38. Bleitäfelchen, zweiseitig beschriftet, aus dem Demetertempel von Knidos, hellenist., London, BM. – Newton, a.O. **34**, 719 Nr. 81 Taf. 4 (Audollent Nr. 1). – Eine Antigone weiht (den Text) Demeter, Kore, Pluton und allen Göttern bei Demeter: falls sie, wie ihr nachgesagt wird, ihren Mann vergiftet hat, soll sie «brennen» und dem Zorn der Göttin verfallen; sonst soll ihr kein Schaden geschehen. Vgl. auch Audollent Nr. 4 und Nr. 8.

39. Bleitäfelchen aus dem Demetertempel von Knidos, hellenist., London, BM. – Newton, a.O. **34**, 739 Nr. 87 Taf. 9 (Audollent Nr. 5). – Prosodion weiht Demeter, Kore und den Göttern bei Demeter diejenige, die ihr und den Kindern den Mann wegnahm (περιαιρῖται); diese und wer sonst ihren Mann aufnahm sollen den Zorn der Göttin erfahren, Prosodion und den Kindern aber soll kein Schaden widerfahren. S. auch Audollent Nr. 10.

40. Bleitäfelchen, aus dem Merkurtempel von Uley, 2./3. Jh. n. Chr. – *Britannia* 20 (1989) 329 Nr. 3; Woodward/Leach Nr. 43. – Dem Gott werden die Unbekannten geweiht, die «üble List gegen mein Vieh wandten» (*qui pecori meo dolum malum intulerunt*), also wohl durch Schadenzauber eine Krankheit verursachten. Vgl. auch **62**; *Britannia* 23 (1992) 310 Nr. 5 = Woodward/Leach Nr.73.

41. Grabinschrift aus Zypern, 3. Jh. n. Chr. – *SEG* 6, 803 (Björck 27 Nr. 5). – Tod einer achtundzwanzigjährigen Frau; Helios soll dem Täter (ἐπίβουλος, was Magie impliziert) die Klagen der Biaiothanatoi, der durch Gewalt umgekommenen Wiedergänger, senden. Vgl. auch Björck 26 Nr. 3 (Phrygien); 27 Nr. 6 (Mesopotamien); 27 Nr. 7 (Syrien); 32 Nr. 19 (Alexandria/Troas); *IG* IX 1, 2, 313 (Tyrrheum/Akarnanien); *Živa Antika* 44 (1994) 170 Nr. 26 (Eskişehir).

42. Grabepigramm aus Alexandria, 1. Jh. v. Chr., Paris, Cab. Méd. – Robert, L., *Coll. Froehner* I: *Les inscriptions* (1936) 122 Nr. 77 (Peek, *GV* Nr. 1875). – Eine junge, an Auszehrung (φθίσις) gestorbene Frau verflucht bei den «Herrschern über die unteridischen Gottheiten (δαίμονες) und bei Persephone» diejenigen, die sie durch Schadenzauber (φάρμακα) töteten. Sie sollen durch dasselbe Leiden umkommen; ihr eigener Mann und ihre Kinder aber sollen von denselben Göttern beschützt und gefördert werden. Vgl. auch Björck 25 Nr. 1 (*OGIS* 697) Ägypten: Sarapis soll den Überfall auf ein Handelsschiff und den Tod der Seeleute rächen.

43. Grabinschrift aus Rom. – *NotSc* (1900) 578 Nr. 35 (*CLE* 1948; Björck 33 Nr. 22). – Ein Dreiundzwanzigjähriger wurde Opfer von Strassengewalt und verflucht hier seine Mörder. Vgl. auch Björck 28 Nr. 9 (Mord); 32 Nr. 20 (Todesfall); 32 Nr. 21 (Todesfall).

44. Zwei Stelen mit bis auf die Namen gleichlautenden Inschriften aus Rheneia, **a** in Bukarest, **b** in Athen, 1. Jh. v. Chr. – *Syll.*³ 1181; *CIJ* I (1936) Nr. 725 (Björck 29 Nr. 12). – Eine ungenannte Person ruft den höchsten Gott (i.e. Iahwe) an um Bestrafung derer, welche die «vorzeitig verstorbene Heraklea» (**a**) bzw. «Marthine» (**b**) ermordeten.

Eine weitere wichtige Gruppe sind die Grabflüche. In ihnen wird das Grab unter den Schutz einer oder mehrerer Gottheiten gestellt, welche die Benutzung durch andere oder die Verunstaltung und Beschädigung rächen sollen. In kaiserzeitlichen Texten tritt ergänzend oder alternativ eine weltliche Instanz – eine Stadt, der römische Fiskus – dafür ein, dass solcher Missbrauch mit Geldbussen bestraft wird. Vorhellenistische Belege sind selten; ein Epigramm aus Rhodos (7. Jh. v. Chr.) ist in seiner Bedeutung diskutiert (**45**); falls es sich um einen Grabfluch handelt, wird die Beschädigung des Grabmals (σᾶμα) und damit die Beeinträchtigung der ruhmvollen Erinnerung (κλέος) durch Zeus geahndet. Die frühesten sicheren Beispiele in griechischer Sprache finden sich in drei vorhellenistischen lykisch-griechischen bilinguen Sarkophaginschriften (Strubbe 2, 245 Nr. 371, spätes 4. Jh. v. Chr.; 249 Nr. 375, spätes 4. Jh. v. Chr.; 250 Nr. 376, ca. 380 v. Chr.), welche den Sarkophag unter den Schutz der Götter stellen. Diese Bilinguen setzen indigene lykische Texte fort, die seit dem 6. Jh. v. Chr. bezeugt sind; parallele Texte in lydischer Sprache sind aus dem 4. Jh. v. Chr. erhalten. Voraussetzung dieser Grabflüche, welche Enteignung zur Wiederbenutzung, jedoch nicht Beschädigung oder Beschmutzung des Grabes ahnden, ist die Existenz eines manchmal monumentalen Grabbaus oder Sarkophags, welcher zur Wiederbenutzung einlädt. Hinter diesen südwestanatolischen Flüchen steht eine ältere westasiatische Tradition, die sich seit der späten Bronzezeit nachweisen lässt; ältester erhaltener Grabfluch ist derjenige des phönizischen Königs Ahiram aus dem späteren 11. Jh. v. Chr. (Gibson, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* III [1982] 12 Nr. 4). Rein griechischsprachige Texte aus Lydien und Lykien beginnen in frühhellenistischer Zeit, bleiben aber selten; erst in der Kaiserzeit werden die Beispiele wesentlich zahlreicher, sind aber, wenigstens in griechischer Sprache, ausschliesslich auf Westanatolien und die nahen ägäischen Inseln beschränkt. Das griechische Mutterland mit seinem grundlegend anderen Stil von Bestattungen – Erdbestattung von Leichen, Sarkophagen oder Urnen – scheint schon aus praktischen Gründen keinen solchen Schutz der Gräber zu benötigen, wobei freilich dieser rein formale Unterschied auch einen Unterschied der Vorstellungen reflektiert: wie J. Strubbe herausgestellt hat, ist seit der Bronzezeit in Anatolien die Vorstellung vom Grabbau als

'Haus des Toten' zentral. – Verwandt damit ist, dass Antiochos I. von Kommagene den Kultbau, den er um sein Grab auf dem Nimrud Dagh errichtete, mit einem Fluch schützte (**46**).

Diesen anatolischen Beispielen (in der Sammlung von Strubbe über 350 Exemplare) stehen etwas weniger zahlreiche, freilich auch nie wirklich gesammelte lateinische Grabflüche gegenüber, die alle kaiserzeitlich sind und sich auf Rom und Kampanien zu beschränken scheinen. Hier schützt der Fluch nicht einen Grabbau oder Sarkophag vor Wiederbenutzung: Gelegentlich wird ein Grabaltar oder ein Grabstein vor Entfernung geschützt (**47. 48**), in seltenen Fällen wird das Grabmonument vor Verunstaltung geschützt (*qui hic mixerit aut cacarit*, *CIL* VI 13470), in anderen wird allgemein die Schädigung des Grabs geahndet (*nocere CIL* VI 29471; *laedere ibid.* 7579), oder dann schützt der Fluch die Grabruhe (*quisque manes inquetaberit*, *CIL* X 2289), und die beigesetzten Gebeine (*ossa CIL* VI 21129; *ossucula ibid.* 24800) vor Zerstörung und Entfernung. Die Beziehung zu den anatolischen und westasiatischen Grabflüchen ist unklar; am ehesten ist damit zu rechnen, dass der Brauch von Einwanderern aus dem Osten in die Hauptstadt und nach Kampanien gebracht wurde.

BIBLIOGRAPHIE: Moraux, P., *Une imprécation funéraire à Néocésarée* (1959); Parrot, A., *Malédictions et violations de tombes* (1939); Robert, L., «Malédictions funéraires grecques I–IV», *CRAI* (1978), wieder in *OMS* V (1989) 697–745; Strubbe, J., «Cursed Be He That Moves My Bones», in Faraone/Obbink (1991) 33–59 (= Strubbe 1); Strubbe, J., *APAI ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. Imprecations Against Desecrators of the Grave in Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue. IGSK* 52 (1997) (= Strubbe 2); Türktüzün, M./Wörrle, M., «Eine neue Türgrabstele aus dem phrygischen Alioi», *Chiron* 24 (1994) 95–101.

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

45. Grabepigramm aus Rhodos, 7. Jh. v. Chr. – *IG* 12, 1 Nr. 737; Hansen, *CEG* I Nr. 256. – «Ich, Idomeneus, errichtete dieses Zeichen, so dass Ruhm sei; Zeus soll den, der es schädigt, vernichten». (Die Deutung hängt daran, ob 'Zeichen', σᾶμα, Grabmal – wie öfters – oder, wie Hansen denkt, Statue meint; im ersten Fall wäre dies ein sehr früher Beleg für einen Grabfluch.)

46. Inschrift des Antiochos I. von Kommagene auf dem Gipfel des Nimrud Dagh, Teil seines Mausoleums und Kultzentrums, ca. 40 v. Chr. – *OGIS* 383. – Z. 205: Der König verflucht jeden, der den Bau beschädigt und dem Kult ein Ende setzt: «Unversöhnbarer Zorn aller Daimones und Götter sei ihm und seinem Geschlecht» (δαιμόνων ὀργὴ καὶ θεῶν ἁπάντων αὐτῶι καὶ γένει πρὸς ἅπασαν τιμωρίαν ἀνείλατος ἔστω).

47. Grabinschrift aus Puteoli. – *CIL* X 2487 (*ILS* 8199). – Die Inschrift markiert den Ort (*locus*) der Bestatteten; «wer diese Inschrift entfernt» (*qui hoc titulum sustulerit*), wird den Zorn der hier bestatteten Toten (*umbrae*) verspüren. – Vgl. etwa *CIL* VI 29945 (*ILS* 8182; *CLE* 1799) oder *CIL* VI 818 (*ILS* 8187), Rom.

48. Grabaltar aus Rom. – *CIL* VI 21129 (*ILS* 8179). – Fluch gegen denjenigen, der die Gebeine entfernt oder den Altar beseitigt (*quod si quis ossa eius preiecerit aut hanc aram apstulerit*): er wird den Zorn der Isis auf sich laden (*habebit sacra Isidis illius quieta irata*).

3. Das Fluchritual

a. Die Sprecher

Beim unbedingten kollektiven Fluch einer Stadt sind es gewöhnlich die Priesterinnen und Priester, welche einen Fluch aussprechen (Delos: **15**, Athen bei Alkibiades: **3. 6**); doch können auch andere, meist durch den Anlass bedingte Amtsträger fluchen – der Herold vor der athenischen Volksversammlung, weil er sämtliche Verlautbarungen verkündet (**7**); der Gynaikonomos im troischen Gambreion anlässlich eines Gesetzes über Trauer, weil es inbesondere die Frauen betraf (**18**); ein athenischer Demarch zusammen mit dem Schatzmeister und allen Priestern und Priesterinnen, weil es sich um die Angelegenheit eines Demos handelt (**49**). Die bedingten Flüche zum Schutz des Gemeinwesens werden von den führenden Magistraten ausgesprochen – den Timouchoi in Teos (**10. 11. 12**), dem Basileus in Chios (**50**), dem Archon in Athen (**51**). Dies entspricht einigermassen präzis der Situation beim Gebet, wo in einer griechischen Polis zum einen die Priester die Gebete sprechen, aber auch jeder andere Beamte, insbesondere der oberste Beamte einer Polis, wenn es um Gebete für die gesamte Stadt geht, oder aber, wie mehrfach in Athen, der öffentliche Herold oder, wo diese Institution besteht, der Hierokeryx.

Beim individuellen Fluch ist davon auszugehen, dass es immer der verletzte Einzelne war, der den Fluch aussprach, und zwar (soweit wir erkennen können) ohne Anleitung und Hilfe eines Spezialisten: dies unterscheidet den Fluch, einschliesslich des 'Rachegebets', deutlich von der magischen Defixion (dem Schadenzauber), wo gewöhnlich Spezialisten beigezogen wurden (Plat. *pol.* 2, 364a–b).

Die Wirkung des Fluches wird bereits in der Antike auf die machtvolle Wirkung des Wortes zurückgeführt. Plinius (*nat.* 28, 10–21) verbindet Gebet (*precatio* 28, 10), rituellen Spruch (*carmen* 28, 12), Schadenzauber (*defigi diris deprecationibus* 28, 19) und übles Vorzeichen (*dirae* 28, 17) unter der Frage, «ob wirklich die Worte und Beschwörungen der Sprüche Macht hätten» (*polleantne aliquid verba et incantamenta carminum*), und er nennt unter den Beispielen für mächtige Worte nicht bloss die Formeln von Gebeten und *devotiones* (der Decii 28, 12), sondern auch von jenen zerstörerischen Sprüchen, die (positiv) Schlangen zur Ruhe, (negativ) Töpfe im Brennofen zum Bersten bringen (28, 19), und er nennt unter den sprachlichen Formen sowohl die «fremdartigen und unaussprechlichen Worte» (*externa verba et ineffabilia* 28, 20, vgl. **52**) wie die unerwartete (*Latina inopinata*) Stilisierung in der eigenen Sprache. In jenen Flüchen –

bedingten und unbedingten –, in denen in der einen oder anderen Form eine übermenschliche Potenz zum Vollzug des Fluches gebeten, gar, wie im Falle des homerischen Chryses, an frühere Opfer erinnert wird, braucht allerdings wenigstens die antike Reflexion nicht auf die Macht des Wortes zu rekurrieren; wie beim Gebet, so erhört die Gottheit auch beim Fluch den Sprechenden – oder eben nicht. Allein in der in ihrer Historizität unklaren Erzählung von den Flüchen des Ateius gegen Crassus bei Plutarch ist von «schrecklichen und grässlichen Fluchworten» die Rede, «in denen er schreckliche und fremdartige Götter nannte und anrief» (**52**), was diesen Text in die Nähe der Zauberformeln mit ihren fremdartigen *voces barbarae* (vgl. Plin. *nat.* 28, 20; Plut. *de superst.* 3, 165a–b; Iambl. *myst.* 7, 4) rückt.

Dringender wird die Frage in jenen Fällen, in denen keine übermenschliche Macht als Vollzieher des Fluches angerufen wird: hier wird tatsächlich allein durch das Aussprechen bereits eine wirksame Realität geschaffen. Grundsätzlich rückt die von Plinius betonte besondere rhetorische Stilisierung den Fluch in die Nähe des Zauberspruchs: seit Gorgias ist die Macht des rhetorisch gestalteten Wortes nicht scharf getrennt von derjenigen des rituellen Spruches (vgl. Gorgias *Helena* 10 = *VS* 82 B 11 sowie de Romilly, J., *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* [1975]), und zumindest einige der erhaltenen Fluchtexte zeichnen sich durch gesuchte Stilisierung aus (**53**). – Wenn dann – insbesondere in den Grabflüchen – der Text auch noch aufgeschrieben wird, so schützt diese durch die Schrift perpetuierte Stimme, die wohl auch von jedem antiken Leser, der laut liest, reaktiviert wird, allein durch ihre Präsenz das Grab.

BIBLIOGRAPHIE: Bäumer, A., «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4–29)», *Hermes* 112 (1984) 84–99; Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber* (1996) 195–198 (*voces barbarae*); Day, J., «Epigram and Reader. Generic Force as (Re)-Activation of Ritual», in Depew, M./Obbink, D. (Hsg.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society* (2000) 37–57.

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

49. Athenisches Dekret von ca. 360 v. Chr. – *IG* II/III² 1175. – Der Demarch Nikostratos, der Schatzmeister und alle Priester und Priesterinnen sollen den Fluch aussprechen.

50. Inschrift aus Chios. – *IChios* 23, A. – Eid der Basileis. Vgl. **4**.

51. Plut. *Sol.* 24. – Fluch des Athener Archonten.

52. Plut. *Crass.* 16, 7–8. – Wie Crassus feierlich aus Rom in seine Provinz Syria abmarschiert, verflucht ihn der Volkstribun Ateius, der sich erfolglos gegen die Zusprache Syriens an Crassus gewandt hatte, weil der von ihm geplante unprovozierte Partherkrieg bestehende Verträge einseitig breche. «Ateius aber lief zum Tor voraus und stellte am Tor einen Herd mit Feuer auf, und als Crassus hier ankam, verbrannte er Weihrauch, libierte und sprach schreckliche und grässliche Fluchworte aus, mit denen er schreckliche und fremdartige Götter nannte und anrief. Diese uralten und geheimen Flüche sollen, wie die Römer sagen, eine derartige Kraft haben, dass niemand, der von ihnen betroffen ist, entkommen kann, und auch der, der sie benützte, würde Übel leiden – deswegen würden sie nicht für alles mögliche und von jedem beliebigen ins Leben gerufen.» – Vgl. auch, mit weit weniger und teilweise abweichenden Details, Vell. 2, 46, 3 (*exsecrationes* aller Volkstribunen und schlechte Omina); Cass. Dio 39, 39, 5–7 (Fluch des Ateius im Moment, wo Crassus das Pomerium überschreitet); App. *civ.* 2, (10), 66 (Omina und Flüche); Florus 1, 46 (nennt den Volkstribunen Metellus). – Gänzlich abweichend Cic. *div.* 1, 29 (üble Omina beim Auszug, die Crassus nicht beachtet habe).

53. Grabfluch aus Salamis (Zypern), 2./3. Jh. n. Chr. – Seyrig, H., «Inscriptions de Chypre», *BCH* 51 (1927) 148 Nr. 7 (*SEG* 6, 82). – Der Fluch richtet sich gegen «König, Tyrann, Heerführer oder sonstwie jeden Mann und jede Frau», welche Beigaben entwenden, den Toten berauben, das Grab verlegen oder öffnen («unter den Sternen zeigen») sollten: der Zorn der Daimones soll strafen – er soll «weder an Füssen noch an Knien noch an Augen ganz» sein, kein beständiges Leben, keine Ehe und keine Kinder haben, weder Dankbarkeit noch Zufriedenheit durch seine Taten kennen, keine Untat unentdeckt begehen; er soll völlig zugrunde gehen (ἐξώλης καὶ πανώλης, eine häufige Formel); «und Denkbares soll ihm undenkbar werden, Einfaches schwierig, Machbares unmachbar, Heimkehr soll ohne Heimkehr sein, Befahrbares unbefahrbar, Ertrag ohne Ertrag, fruchtbares Land unfruchtbar, fruchtbringendes Leben ohne Frucht, Süsses bitter, Glückliches unglücklich, Helles dunkel, Frohes traurig, Lebendes tot, Geburtstage Trauertage» (καὶ γένοιτο αὐτῶι τὰ νοητὰ ἀνόητα, τὰ εὔπορα ἄπορα, τὰ πράξιμα ἄπρακτα, τὰ νόστιμα ἄνοστα, τὰ πλωτὰ ἄπλωτα, τὰ κάρπιμα ἄκαρπα, τὰ σπόριμα ἄσπορα, τὰ γόνιμα ἄγονα, τὰ γλυκερὰ πικρά, τὰ εὐτυχῆ ἀτυχῆ, τὰ λαμπρὰ μέλανα, τὰ ἱλαρὰ λυπηρά, τὰ ζῶντα νεκρά, τὰ γενέσια πένθιμα). Und selbst sein Tod soll übel sein – er soll kein Grab in der Erde, keine Heimstatt für seine Seele finden, «unbeweint, unbeklagt...» (ἀνώδυρτος, ἄκλαυστος) [Schluss verloren].

b. Rituelle Formen

Es gibt kein festes Ritual für den Fluch. Entsprechend seiner engen Verwandtschaft mit dem Gebet kann er wie dieses von keinen weiteren Riten begleitet oder aber in ein Opfer eingebunden sein; Fluch und Gebet bei der Eröffnung der athenischen Volksversammlung etwa sind, wenigstens in der Parodie des Aristophanes, von einem Tieropfer begleitet (**25**). Den Fluch gegen Alkibiades hingegen sprach die gesamte athenische Priesterschaft gemeinsam gegen Westen gewendet aus; sie

schwenkten dazu blutrote Tücher, deren Farbe Tod und Unterwelt symbolisiert (Artem. 1, 77; Plut. *Dio* 56); ein Tieropfer ist nicht belegt (**6**). Während der Volkstribun Ateius den ausziehenden Crassus über dem Tor an der Pomeriumsgrenze öffentlich verflucht, bringt er zugleich auf einem tragbaren Herd (*foculus*) ein Räucheropfer und libiert in die Flammen (**52**).

Selten sind jene Eidzeremonien, in denen in einem bereits im Alten Orient belegten rituellen Typus im Ritual ein Objekt zerstört wird und Meineidigen im Fluch eine analoge Zerstörung vorausgesagt wird (Faraone, C. A., «Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals. Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies», *JHS* 113 [1993] 60–80). Dieser Typus Fluch findet seinen deutlichsten Ausdruck im römischen *foedus ferire*, der Erschlagung eines Ferkels mit einem Stein (**54**). Wenige griechische Beispiele fügen sich ein. Vor der Ausschickung der theräischen Siedler nach Kyrene «formten sie Statuen aus Wachs, verbrannten sie und fluchten..., dass jeder, der sich nicht an den Eid halte, sondern ihn überschreite, so zerfalle und zerfliesse, er und sein Geschlecht und sein Vermögen» (**24**).

Während der gewöhnliche Gebetsgestus das Erheben der Hände ist, sind spezifische Fluchgesten kaum fassbar. Immerhin ist eine Korrelation zwischen der Richtung der Gesten und den angerufenen Gottheiten fassbar: im Mythos schlagen Althaia und Hera die Erde, wie sie ihre Flüche an die unterirdischen Gottheiten, Hades (bzw. Zeus Katachthonios) und Persephone, richten (**26. 55**); manche der Inschriften, welche einen 'Rachefluch' enthalten und zumeist an Helios gerichtet sind, verbinden dies mit der Darstellung zweier Arme, welche die offenen Handflächen nach oben wenden. Hier, in der Wendung an einen strafenden Himmelsgott, ist der Fluch mithin vom Gebetsgestus begleitet (**56**).

BIBLIOGRAPHIE: Bruneau, *Cultes* (1970) 648–655; Cumont, F., «Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate», *MemPontAcc* N.S. 1 (1923) 65–80.

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

54. Liv. 1, 24, 7–8. – Vor dem Kampf der römischen Horatier gegen die albanischen Curiatier schwören die beiden Armeen, sich an den Ausgang des dreifachen Zweikampfs zu halten, und sie tun dies zum ersten Mal im später traditionellen Ritual des *foedus ferire*. Das Ritual vollziehen auf beiden Seiten der vom Fetialis bestimmte *pater patratus*; die Eidformel – die sich an Iuppiter, den *pater patratus* und die Armee der Gegenseite richtet – legt die jeweiligen Bedingungen fest und fügt dann bei: «Falls das römische Volk in gemeinsamem Beschluss und in bösartiger Absicht als erstes vom Vertrag abkommt, dann, Iuppiter, schlage es an jenem Tag so, wie ich jetzt dieses Ferkel schlage; und schlage umso stärker, wie du stärker und mächtiger bist» (*illo die... sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam*); dann erschlägt er das Ferkel mit einem Silex. – Vgl. Varro *rust.* 2, 4, 9; Paul. *Festi s.v. porci effigies*, 266, 16 L. (und *s.v. foedus*, 74, 3 L.).

55. *H. Hom. Ap.* 331–352. – Im Zorn darüber, dass Zeus allein Athena geboren hat, entfernt sich Hera von den Göttern, schlägt die Erde und ruft (ἠρᾶτο) Erde, Himmel, die Titanen und die Unterirdischen an: sie sollen ihr einen Sohn geben, der soviel stärker als Zeus ist, wie dieser stärker war als Kronos; sie wird darauf mit dem Ungeheuer Typhon schwanger.

BILDZEUGNISSE

56. Stele. Eskişehir, Mus. – *Živa Antika* 44 (1994) 170 Nr. 26. – 3. Jh. n. Chr. – Im Bildfeld oben zwei erhobene Hände (Daumen gegeneinander, also Aufsicht); der Text, aufgestellt durch zwei Aurelii für ihren vorzeitig (und unrechtmässig) verstorbenen Sklaven (δούλωι ἀώρωι), ruft Helios und alle Götter als Zeugen dafür an, dass sie Rache verschaffen werden. – Die damals bekannten Beispiele solcher Stelen hat Cumont zusammengestellt; s. auch Bruneau, *Cultes* 648–655.

c. Gottheit und Fluch

Grundlegend für den Fluch nicht bloss in der Antike ist, dass an die Stelle des Menschen, der eine Strafe nicht vollziehen kann, eine Gottheit als Vollzieher tritt. Von daher ist zu erwarten, dass zwei Arten von Göttern besonders hervortreten – Gottheiten, welche mit dem übermenschlichen Vollzug von Gerechtigkeit beschäftigt sind (Zeus und Iuppiter, Nemesis, die Erinyen), und solche, denen sich der Fluchende besonders nahe fühlt, von denen er also in besonderem Masse Hilfe erwarten kann. Beide Gruppen finden sich sowohl in den kollektiven wie in den individuellen Flüchen wieder; ein Unterschied zwischen unbedingtem und bedingtem Fluch lässt sich nicht ausmachen.

Strafende Götter

Bereits Phoinix' Vater rekurriert in seinem gerechten Zorn gegen den Sohn auf die Erinyen als strafende Götter; der Erzähler merkt dann freilich an, dass es «der unterirdische Zeus und die machtvolle Persephone» waren, die den Fluch vollzogen (**27**) – die Erinyen als Hüterinnen nicht nur des Eides (Hes. *erg.* 803 f.) mit seiner Selbstverfluchung, sondern der natürlichen Ordnung überhaupt (Hom. *Il.* 19, 87 und 418), Hades und Persephone als Mächte der Welt, in der die Erinyen zuhause sind – wobei die (für die *Ilias* singuläre) Umschreibung des Hades als eine Form des Zeus auf dessen Rolle als Hüter der Gerechtigkeit verweist. Zusammen mit Helios, dem alles Sehenden, und Gaia ist Zeus in der gewöhnlichen Eidformel Hüter des Eides (seit Hom. *Il.* 3, 276–280), dem gelegentlich die Epiklese Horkios beigelegt wird (s. *ThesCRA* III 6 f Eid), doch erscheint er oder der römische Iuppiter (und einmal, in jüdischem Kontext, Jahwe [**44**]) auch gelegentlich in privaten Flüchen (**57**) – einmal gar die gesamte Eidtri-

as (**58**). Besonders in den Racheflüchen, doch auch gelegentlich in Grabflüchen, ist Helios die andere göttliche Instanz, welche Gerechtigkeit durchsetzt und Frevel ahndet; daneben werden in privaten Flüchen und Grabflüchen gelegentlich die Erinyen (**59**), etwas häufiger Nemesis sowohl in den Racheflüchen (**60**) wie in den Grabflüchen (Strubbe 1, 45–47) angerufen; in römischen Grabflüchen kann generell auf die *di superi et inferi* als Hüter der Weltordnung rekurriert werden (*CIL* VI 7579. 13470. 36537).

Die Vorstellung, dass Gerechtigkeit verletzt wurde, schlägt sich gelegentlich – und ausschliesslich im lateinischen Westen – auch so nieder, dass der Geschädigte sich als Petent an die Götter wendet; der Text kann sich dann selber als 'Memorandum' (*commonitorium*) bezeichnen (**61**), oder der Geschädigte bringt eine Klage ein (*queror*) (**62**).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

57. Inschrift aus Philippopolis (Bulgarien). – Björck 32 Nr. 18. – (Bildfeld: Relief eines Adlers.) Zeus soll strafen. – Ebenso ein Grabstein aus Alexandreia (Troas), Björck 32 Nr. 19, und ein Bleitäfelchen (Rachefluch), 2./3. Jh. n. Chr., aus Britannien, Turner, E. G., «A Curse Tablet from Nottinghamshire», *JRS* 53 (1963) 122–124 Taf. 9 (= Solin 1968 Nr. 21): Diebstahl; der Dieb soll mit seinem Leib büssen.

58. Türgrabstele. Kütahya, Mus. – Türktüzün/Wörrle 95–101. – 2./3. Jh. n. Chr. – Der Text enthält einen geläufigen Grabfluch in (ungefährer) Versform, allerdings mit ungewöhnlicher Götterverbindung: «Wer immer eine Hand neidvoll (gegen dieses Grab) erhebt, soll verflucht sein bei Zeus, Gaia, Helios» (Τὶς ἂν δὲ προσάξει χεῖρα τὴν βαρύφθ[ονον ἔστω κ]ᾰτηραμένος ὑπό τε Δία Γᾶν Ἥλιον).

59. Grabmal des Eunuchen Krokos in Anazarbos, Kilikien. – Strubbe 1, 393. – 1. Jh. n. Chr. – Die Inschrift beginnt mit «*Ereinyes. Teisiphone, Allekto, Megaira*». Die Erinyen bewachen gleichsam das Grab und sorgen zusammen mit den himmlischen und unterirdischen Göttern für die Bestrafung der Grabschänder.

60. Grabstein aus Alexandria, hellenist. – *Bull. de l'Institut égyptien* 12 (1872/3) 116 (Björck 29 Nr. 11). – Begraben ist ein vorzeitig Gestorbener; Theos Hypsistos, Helios und Nemesis sollen denjenigen verfolgen, der φάρμακα benutzt und sich am Tod gefreut hat. – Vgl. auch das Bleitäfelchen aus Caerleon (England), *JRS* 17 (1927) 216 = *Archaeologica* 78 (1928) 158 Nr.10: Ein Mantel und ein Paar Schuhe werden Nemesis geweiht; sie wurden gestohlen, und der Dieb soll mit seinem Blut bezahlen.

61. Bleitäfelchen aus Uley, 350–400 n. Chr. – *Britannia* 10 (1979) 343 Nr. 3. – 'Memorandum' (*commonitorium*) an Mercurius betr. gestohlenes Leinen; der Gott erhält einen Drittel des Werts.

62. Bleitäfelchen aus Uley, 2./3. Jh. n. Chr. – *Britannia* 26 (1995) 373 Nr. 2 (= Woodward/Leach Nr. 76). – Klage beim Gott über persönliche Feinde, die dem Vieh des Klägers schaden (*queror tibi de illis qui mihi male cogitant et male faciunt supra [...] iumen[t...]*). – Vgl. auch **40**: *Britannia* 20 (1989) 329 Nr. 3.

Helfende Götter

Daneben stehen die Götter, denen sich die Fluchenden besonders nahe fühlen. In kollektiven Flüchen sind es gewöhnlich die zentralen Götter der Polis oder der Gruppe (Apollo, Artemis und Leto in Delos, wohl Dionysos, Herakles und Zeus in Teos; der lokale Zeus in einem anatolischen Kultverein [**19**]) oder aber sämtliche Olympier in der aristophanischen Persiflage der Eröffnung der athenischen Volksversammlung, *Thesm.* 331–351 [**25**]). Ausgeprägter ist diese Wendung an persönliche Götter in den individuellen Flüchen – Theseus ruft seinen Vater Poseidon an (**28**), ein lykisch-griechischer Grabfluch wendet sich an die lokale Göttin (**63**), die knidischen Frauen wenden sich an Demeter und Kore (**34. 37–39**), eine römische Frau in ihrem Grabfluch an Isis, doch wohl als ihre Mysteriengottheit (**48**). Wenn britannische Flüche gelegentlich Mercurius anrufen, so geschieht dies vielleicht, weil er als Hüter geschäftlicher Transaktionen als besonders nützlich verstanden wird (**64**) (aber s. auch Caes. *Gall.* 6, 17, 1).

Insbesondere die Bleitexte mit den Rachegebeten werden in einem Heiligtum deponiert, dessen Gottheit als hilfreich erfahren wurde, wie schon die Deponierung im Demeterheiligtum von Knidos zeigt. Im lateinischen Westen ist dies sehr häufig der Fall – dea Sulis, deus Nodens, eine spanische Quellgottheit, Neptunus in Falle eines britischen Flusses. Ein delischer Text stammt aus dem Heiligtum der fremden Götter und beschwört Helios und Hagne Thea (d.h. Hadad und Atargatis): der Geschädigte wird der Gemeinde der Gottheiten angehören, die ebenfalls zum Mitfluchen aufgefordert wird (**65**).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

63. Bilinguer Grabfluch aus Antiphellos, Ende 4. Jh. v. Chr. – Strubbe 2, 249 Nr. 375. – Iktas flucht für sich selbst, seine Frau und seine Kinder. Leto werde jeden vernichten, der das Grabmal schände. Im lykischen Text wird die Göttin nicht mit Namen, sondern als «Mutter des hiesigen Bezirks» benannt. Nebst ihr bestrafe auch die Stadt Phellos den Täter (gemeint ist wohl mit einer Geldbusse).

64. Bleitäfelchen aus Kelvedon (Essex), mittlere Kaiserzeit. – *JRS* 48 (1958) 150 Nr. 3. – Diebstahl durch Unbekannte. Der Dieb soll von seinem Blut und dem verbrauchten Geld ein Geschenk für Mercurius und Virtus machen, also ein Sühnegeld bezahlen. – Vgl. Text aus Uley, 350–400 n. Chr., *Britannia* 10 (1979) 341 f. Nr. 2: Diebstahl eines Zugtiers. Der Dieb soll erkranken und erst gesunden, wenn er das Tier dem Besitzer zurückgibt und dem Gott die *devotio* (die für die Heilung versprochene Summe?) zahlt; vgl. Täfelchen aus Uley (**61**) sowie aus Veldidena an Mercurius und Moltinus (nach **35**).

65. Dedikation aus Delos, Heiligtum der fremden Götter. – Björck 30 Nr. 14. – Ein Depositnehmer schwor einen Meineid (und gab das Depositum nicht zurück), Helios und Hagne Thea (d.h. Hadad und Atargatis) sollen strafen, und alle ihre Verehrer sollen fluchen (βλασφημεῖν).

Flüche von Toten

Racheflüche (z.B. aus Alexandria, Akarnanien *IG* IX 1, 2, 313) und besonders Grabflüche – rufen daneben immer wieder die Unterirdischen als Helfer an: Hades und Persephone in einem alexandrinischen Epigramm (**42**), die καταχθόνιοι θεοί in sehr zahlreichen Grabflüchen aus dem griechischen Osten (**66**), die *Manes* oder *umbrae* in lateinischen Grabflüchen. Sie sind die Herren der Welt, in denen der Tote sich jetzt aufhält, damit sind sie jetzt für seine Anliegen zuständig. Freilich überkreuzt sich dies mit einer allgemeineren Rolle der Unterirdischen als Wesenheiten, die den im Fluch gewünschten Schaden senden. Können der unteridische Zeus und Persephone im Falle von Phoinix' Vater noch als Götter der Welt verstanden werden, denen die strafenden Erinyen zugehören (**27**), so lässt der Fluch der Althaia im selben Buch IX der *Ilias* keine solche Deutung mehr zu: Althaia ruft allein Hades und Persephone an (**26**). Für Tod und Verderben des Frevlers, für die nicht nur hier gebetet wird, sind eben die Unterirdischen ganz besonders zuständig; entsprechend werden sie auch seit früher Zeit im Schadenzauber angerufen.

Durch die ganze Antike und über sie hinaus lassen sich im übrigen zwei Modi feststellen, mit denen die Gottheiten um Hilfe gebeten werden. Der gewöhnliche Modus ist derjenige der Bestrafung: der Fluchende nimmt nicht bloss eine persönliche Kränkung, sondern oft auch eine Störung der Weltordnung wahr und bittet um persönliche Hilfe oder allgemeine Beseitigung der Störung durch Bestrafung des Fehlbaren. Daneben steht ein zweiter Modus, der den Racheflüchen eigen ist: der Fehlbare oder aber das durch ein Vergehen verlorene Sacheigentum werden der Gottheit geweiht. Die Terminologie ist deutlich – ἀνατίθημι und ἀνιερῶ in Knidos (**34. 40**), *commendo*, *demando* oder *dono* in lateinischen Texten sind technische Termini, mit denen eine Sache oder eine Person der Gottheit überantwortet wird. Im Falle einer Sache (allein aus dem lateinischen Westen bekannt) ist jetzt die Gottheit Besitzer und soll sich darum kümmern, wobei ein Teil des Werts als Gabe vom Fluchenden an den Tempel versprochen wird. Der Fall der geweihten Person (in Griechenland wie im lateinischen Westen belegt) deckt sich mit dem archaischen Ritual in Rom, wonach der Frevler (einer Gottheit) verfallen sein soll (*sacer esto*) (**67**); damit ist die Person aus der Welt der anderen Menschen ausgestossen – real im Fall der frühen römischen Gemeinde, idealiter in den griechischen und britannischen Fällen: die Gottheit wird sich um sie kümmern.

Freilich kommen zahlreiche Flüche überhaupt ohne Gottheit aus – auch jenseits des Quellenproblems, wonach unsere Texte nicht immer auch die Götter nennen (bezeichnend ist der Fall der Flüche zu Beginn der athenischen Voksversammlung, wo allein die szenische Parodie des Aristophanes Götter nennt).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

66. Grabflüche aus dem griechischen Osten. – Strubbe 2, 46.

67. *Lex XII tab.*, Tafel 8, 21. – «Wenn ein Patronus seinen Klienten betrügt, soll er verflucht sein» (*patronus si clienti fraudem faxit, sacer esto*).

4. Die Strafen

In sehr vielen Fällen – insbesondere in kollektiven Flüchen, seien es die bedingten von Eiden oder die unbedingten tatsächlicher Verfluchungen – sind die Strafen, die der Fluch anwünscht, sehr allgemein formuliert: dem Übeltäter, seinem Haus und seinem Geschlecht wird Vernichtung angewünscht (ἐξώλη γίνεσθαι), so, wie im Eid demjenigen, der ihn nicht bricht, Segen für alle Zeiten versprochen wird. Betont werden muss aber, dass diese allgemeine Formel nicht bloss für den Eid gilt: die Selbstverfluchung des Eides und die Verfluchung von anderen wird homolog behandelt. Gelegentlich werden diese Flüche ausgemalt, ohne substantiell stark verändert zu werden – «wenn ich diesem Eid zuwider handle und mich nicht an das halte, was ich geschworen habe, fluche ich mir selber, meinem Körper und meiner Seele, meinem Leben und dem meiner Kinder und meines Geschlechtes Vernichtung und völlige Zerstörung an, durch die ganzen zukünftigen Abstammungslinien, der meinigen, aller direkter Nachkommen von mir und denjenigen aller meiner Nachkommen: möge die Leiber meiner Familie und meiner Nachkommen weder Land noch See aufnehmen noch mit ihren Früchten nähren» (**68**). Die Erweiterung, welche den Verfluchten aus dem gesamten Erdkreis bannt, ist ihrerseits eine häufige Formel in Eiden und in alleinstehenden Flüchen.

Die privaten Flüche folgen teilweise solchen öffentlichen Formeln. Dies trifft insbesondere für die kleinasiatischen Grabflüche zu (Strubbe 2, xvii–xix und Appendix 2); der eine Grabfluch, der sich überhaupt auf die Trias der Eidgötter (Helios, Gaia, Zeus) beruft (Türktüzün/Wörrle 95–101) folgt durchaus lokalen Traditionen. Daneben steht der Wunsch, den Zorn der Götter auf jemanden zu ziehen (im Wesentlichen in der Region, aus der auch die Beichtinschriften stammen); das kann sich in Krankheiten konkretisieren oder, noch konkreter, in «death, especially death by drowning, burning, starvation or falling down and all strange and cruel ends of life; diseases, especially blindness, mental disorder and epidemics; infertility of wo-

men and the birth of abnormal children; all natural disasters and disruptions of normal order, like drought and flood, hail and storm, crop failure and famine» (Strubbe 2, xviii); seltener sind Jenseitsstrafen oder der Wunsch, jemand solle unbegraben bleiben; beides ist spezifisch für Grabflüche, s. **53**. Die lateinischen Grabflüche stimmen in etwa überein, sind allerdings weniger 'farbig' – angewünscht wird der Zorn der himmlischen und der unterirdischen Götter, langandauernde und zum Tod führende Krankheit, verzehrendes Fieber (*vivus ardebit* [**69**] – so, wie manche der hellenistischen Racheflüche aus Knidos wünschen, dass der Übeltäter 'brennend', πεπρημένος [s. **34**], zur öffentlichen Beichte getrieben werde), der frühe Tod seiner Kinder ('dass er als letzter seiner Familie stirbt', [**70**]; oder, ominöser: 'der Gott hat ein grosses Auge: auch du hast Kinder' [**71**]). Einmal wird auch eine Formel verwendet, die den Fehlbaren überhaupt aus der menschlichen Gemeinschaft ausschliesst (**72**): Salz und Wasser werden ihm versagt.

Den Tod wünscht schon Althaia ihrem Sohn Meleager und Theseus seinem Sohn Hippolytos, während Amyntor über Phoinix Ehelosigkeit und Unfruchtbarkeit – mithin Bruch der Generationenfolge und 'Tod als letzter der Seinen' (vgl. **70**) verhängt; insofern sie auf die Substanz menschlichen Lebens zielen, sind die Verfluchungen durch die Jahrhunderte erstaunlich konstant. Die lateinischen kaiserzeitlichen Texte sind freilich gelegentlich graphischer und grausamer (eine Tendenz, die sich auch in den Defixionen festmachen lässt). Zwei stadtrömische Strafflüche wünschen Tod durch Erhängen an: «Nagel und Seil, um sich aufzuhängen» (**73**), in einem Bild, das als Fluch auch in der altlateinischen Komödie existiert (Plaut. *Persa* 815; *Poen.* 396). Britannische Strafflüche wünschen dem Fehlbaren nicht bloss Krankheit an: er soll sein Vergehen mit Blut bezahlen (**60**), gar, er solle das Bronzegefäss, das er entwendet hat, mit seinem eigenen Blut füllen (**36**).

EPIGRAPHISCHE QUELLEN

68. Inschrift aus der Gegend von Amisos, in Istanbul. – *OGIS* 532. – Eid der Paphlagonier gegenüber Rom und Augustus, geschworen am 6. März 5 v. Chr. auf dem Marktplatz von Gangra. – Selbstverfluchung Z. 28 (ἐπαρῶμαι αὐτός τε κατ' ἐμοῦ), s. oben.

69. Grabinschrift aus Mactari. – *CIL* VIII 11825 (*ILS* 8181). – «Wer mich bewegt, lädt den Zorn der Götter auf sich und wird bei lebendigem Leib brennen» (*habebit deos iratos et vivus ardebit*).

70. Grabinschrift aus Rom. – *CIL* VI 29946bc (*ILS* 8185). – Drohung: «Wer dies entfernt oder verletzt, soll als letzter der Seinen sterben» (*ultimus suorum moriatur*).

71. Grabinschrift in Rom. – *CIL* VI 34635a (*ILS* 8195). – Drohung: «Gott hat ein grosses Auge (vgl. Helios als Eid- und Strafgott), pass auf, auch du hast Söhne» (*deus magnu oclu abet, vide, et tu filios abes*).

72. Grabinschrift in Rom. – *CIL* VI 29945 (*ILS* 8182; *CLE* 1799). – «Wer gegen diese Inschrift seine Hände erhebt, soll Salz und Wasser vermissen» (*sale et aqua desideret*).

73. Grabstein in Rom. – *CIL* VI 20905 (*CLE* 95). – Die Hauptseite trägt eine geläufige Grabinschrift für die achtjährige Iunia Procula mit der Angabe, dass M. Iunius Euphrosynus das Grab für sich und eine zweite Person machte, deren Name nachträglich ausgemeisselt wurde; die Rückseite verflucht in einem Epigramm die Freigelassene Acte, die den Schreiber betrog und ausplünderte; der Fluch endet im Wunsch um Nagel und Seil, damit sie sich erhänge (*clavom et restem sparteam, ut sibi collum alliget*). – Vgl. einen zweiten stadtrömischen Grabstein (*CIL* VI 2, 12649) für ein achtjähriges Mädchen, dessen Tod der Freigelassene Atimetus verursachte, mit demselben Wunsch (*restem et clavom unde sibi collum alliget*). Vgl. Björck 32 Nr. 20 f.

5. Sonderformen

Der lateinische Terminus *devovere* 'in die Tiefe weihen' und das davon abgeleitete Substantiv *devotio* bezeichnen eine Reihe von in Rom offenbar als verwandt verstandenen Vorstellungen und Riten: (1) 'fluchen' und 'Fluch', als synonym zu *imprecari*; (2) 'einen Bindezauber vollziehen', als Synonym zu *defigere* im Latein der Kaiserzeit (etwa Tac. *ann.* 2, 69: *carmina ac devotiones* wurden in Germanicus' Schlafraum gefunden; Tac. *ann.* 4, 52, 1: die Anklagepunkte gegen Claudia Pulchra umfassen *crimen impudicitiae, adulterum Furnium, venefica in principem et devotiones*; Apul. *met.* 9, 29: *devotionibus ac maleficiis*); (3) 'an die Unterirdischen weihen' in einem Ritual, in dem ein Feldherr das feindliche Territorium mitsamt der feindlichen Armee, gelegentlich auch zusätzlich noch sich selber den Unterirdischen weihte. Im Griechischen wird (2) als καταδέω, κατάδεσμος gewöhnlich von (1) als ἀράομαι u. dgl. getrennt. Allerdings sind die Grenzen auch hier unscharf: die Vorstellung, dass eine Person im Straffluch den Göttern geweiht wird (ἀνιερόω in Knidos), ist ebenso belegt wie diejenige, dass in der Defixio jemand den Unterirdischen geweiht wird (ἀνατίθημι). – Während (1) im Vorigen diskutiert wurde, werden (2) und (3) als Sonderfälle im Folgenden einzeln vorgestellt.

a. Die römische *devotio ducis* oder *hostium*

Das Ritual des römischen Heeres kennt zwei verwandte Riten, welche beide die Weihung des gegnerischen Heeres an die Unterirdischen und damit seine Vernichtung zum Inhalt haben; damit kommen sie de facto einem unbedingten Fluch gleich, der die Vernichtung des Objekts, manchmal aber auch zusätzlich des Subjekts des Fluches zum Ziel hat, was die Doppelung der lateinischen Ausdrucksweise erklärt. Für beide Riten wird in den lateinischen Quellen das Verbum *devovere* verwendet, doch hat H. S. Versnel vorgeschlagen, die Riten dadurch auseinanderzuhalten, dass sie als *devotio hostium* bzw. *devotio ducis* bezeichnet werden.

Für die *devotio hostium*, die Weihung des gegnerischen Heeres an die Unterirdischen Götter, gibt Macrobius die Formel (**74**). Er bezeichnet den Ritus als 'Weihung von Städten und Heeren', bezieht ihn auf Karthago, was die politisch-militärischen Verhältnisse des späteren 3. Jhs. v. Chr. voraussetzt, und nennt unter den angerufenen Göttern den im Jahre 249 v. Chr. in Rom aufgenommenen Gott Dis pater. Das Ritual kann allein von einem Dictator oder Imperator, also einem Magistraten *cum imperio*, vollzogen werden; seine Voraussetzung ist, dass man bereits die Götter der Stadt evoziert hat. Angerufen werden Dis pater, Veiovis und die Manen und mögliche weitere ungenannte Gottheiten; sie werden gebeten, das feindliche Heer mit Angst und Schrecken zu füllen, seine Soldaten und alle anderen Bewohner des gegnerischen Landes zu entführen und zu töten und sie als Weihegabe des Feldherrn an seiner Statt anzunehmen; dadurch sollen der Feldherr selber und sein Heer gerettet werden. Falls dies alles erfüllt werde, verspricht der Feldherr das Opfer von drei schwarzen Schafen und ruft schliesslich Tellus und Iuppiter zu Zeugen an. – Während die Formel Karthago namentlich nennt, gibt Macrobius in der Folge eine Liste von Städten, gegen welche dieses Ritual angewendet wurde, u.a. Veji, Fregellae, Karthago und Korinth, deren Zerstörung durch die römischen Eroberer belegt ist; die Erwähnung von Veji zeigt auch auf, dass das Ritual weit älter als die Zerstörung Karthagos ist.

Aus römischer Sicht hat dieses Ritual eine Form, welche derjenigen der kaiserzeitlich-lateinischen Racheflüche nahekommt; wie dort ein Teil (oder die Gesamtheit) des verlorenen Gutes der Gottheit geweiht wird, womit die Gottheit zur Eintreibung dieses Gutes veranlasst wird, so wird hier das noch nicht eroberte feindliche Heer und das gesamte Umland den unterirdischen Göttern geweiht, womit diese in Zugzwang geraten und ihr Weihgeschenk auch übernehmen sollen. Damit wird diese Dedikation *de facto* zur Verfluchung, da durch sie das feindliche Heer in die Macht der Unterirdischen überführt wird – falls diese sich darauf einlassen. Und um dies sicherzustellen, kommt zusätzlich noch der Mechanismus des Gelübdes (*votum*) ins Spiel: der Gottheit wird eine Leistung versprochen – das Opfer dreier schwarzer Schafe –, falls sie die in sie gesetzte Erwartung erfüllt.

Die *devotio ducis* anderseits ist allein durch die drei Devotionen der Decii Mures in den Schlachten bei Veseris in Kampanien (340 v. Chr.), bei Sentinum (295 v. Chr.) und bei Ausculum (279 v. Chr.) belegt; die Historizität ist nicht in allen drei Fällen gleich sicher. Anlässlich der Devotio des ältesten P. Decius Mus gibt Livius Ritual und Gebetsformel wieder (**75**): Der Feldherr stellt sich mit über den Kopf gezogener *toga praetexta* auf einen Speer, berührt sein Kinn mit der Hand und spricht dem Priester das Gebet nach, in dem er eine lange Reihe von Göttern anruft – nach dem zuerst genannten Ianus nicht bloss die Staats- und Kriegsgötter Iuppiter, Mars, Quirinus, Bellona, sondern auch die Laren, Di Novensiles, Indigetes, ungenannte Götter, «die über unser Heer und das der Feinde Macht haben», schliesslich die Manen: sie sollen das römische Volk retten und die Feinde mit Panik, Terror und Tod schlagen – und so weihe er (*devoveo*) sich und die Truppen der Feinde den Manen und der Tellus für die Rettung von Volk und Heer der Römer. Danach reitet er im rituellen *cinctus Gabinus* in die feindlichen Reihen mit der Absicht, dabei umzukommen. – Wiederum geschieht die Weihung der feindlichen Truppen an die Unterirdischen als unbedingte Verfluchung, die auf ihre Vernichtung zielt; doch anstatt des Gelübdes, mit dem in der *devotio hostium* die Götter zur Annahme der Weihung überredet werden sollen, steht hier die Selbstweihung des Feldherrn an die Unterirdischen: stirbt er, nehmen sie die Weihung an. Für den Fall, dass die Götter das Selbstopfer nicht annehmen, legt das römische Sakralrecht fest, dass er für den Rest seines Lebens von allen Opfern, mithin aus der religiös definierten Gemeinschaft, ausgeschlossen ist (**76**). Dies ist allerdings kein Beleg dafür, dass das Ritual je fester sakraler Brauch war, und die Paeligner, welche im Jahr 212 v. Chr. in das Lager Hannos eindrangen, «nachdem ihr Führer sich und seine Kohorte verflucht hatte (*exsecratus…seque et cohortem*)» (Liv. 25, 14, 4–5), gehören nur insofern in diesen Kontext, als sich hier eine Gruppe im Interesse des gesamten Heeres den Unterirdischen weiht, um durch diese teilweise Gabe den Rest zu schonen.

Die beiden Devotiones sind in der Grundstruktur untereinander und besonders mit den Strafflüchen verwandt. Auch wenn das für Flüche typische Formular mit seinem Wunsch, den Verfluchten zu schädigen oder zu vernichten, fehlt und die liturgische Form diejenige der Dedikation ist, ist das Resultat dasselbe wie bei Flüchen und Defixionen.

BIBLIOGRAPHIE: Deubner, L., «Die Devotion der Decier», *ARW* 8 (1905) 66–81; Versnel, H. S., «Two Types of Roman *Devotio*», *Mnemosyne* 29 (1976) 365–410.

LITERARISCHE QUELLEN

74. Macrob. *Sat.* 3, 9–10. – Im Kontext der Erklärung von Verg. *Aen.* 2, 351–354 als *evocatio* kommt Macrobius zuerst auf dieses Ritual, dann auf die sie voraussetzende *devotio hostium* zu sprechen: «Städte und Heere werden folgendermassen (den Unterirdischen) geweiht, nachdem die Götter bereits aus ihnen herausgerufen worden sind; doch bloss ein Dictator oder Imperator kann weihen, mit diesen Worten: 'Dis pater, Veiovis, Manen (oder falls es recht ist, euch mit einem andern Namen anzurufen): füllt ihr alle jene Stadt Karthago und ihr Heer, das ich bei vollem Wissen nenne, mit Panik, Angst und Schrecken; und wer auch immer gegen unsere Legionen und unser Heer Waffen und Geschosse richtet, dieses Heer, diese Feinde, diese Menschen, ihre Städte und Fel-

der und die Bewohner dieser Orte, Gegenden und Städte: entführt sie, beraubt sie des Sonnenlichts; und das Heer der Feinde, die Städte und die Felder derer, die ich bei vollem Bewusstsein nenne: diese Städte, Felder, Menschen jeden Alters nehmt als geweiht und dediziert in Besitz nach jenen Bedingungen, unter denen seit jeher Feinde geweiht worden sind. Und ich gebe und weihe sie stellvertretend für mich, meine Zuverlässigkeit und mein Amt, anstelle des römischen Volks und unserer Legionen, damit ihr mich, meine Zuverlässigkeit und mein Amt, unsere Legionen und unser Heer, welche in dieser Aktion aktiv sind, heil und gesund sein lässt. Wenn ihr so handelt wie ich sicher bin, weiss und erkenne, dann soll dieses Gelübde – wer immer es vollzieht, wo immer es vollzogen wird – rechtskräftig sein durch das Opfer von drei schwarzen Schafen. Tellus mater und dich, Iuppiter, rufe ich zu Zeugen an.»

75. Liv. 8, 9, 4–6. – In der Krise der Schlacht gegen die Latiner weiht der eine der beiden Konsuln, P. Decius Mus, sich selber. Er lässt den Priester kommen, «der Priester hiess ihn, die Toga praetexta anzuziehen, sich mit verhülltem Haupt, die Hand unter der Toga ans Kinn gelegt, auf einen Speer (*telum*) zu stellen und dies zu sagen: 'Ianus, Iuppiter, Vater Mars, Quirinus, Bellona, Laren, Divi Novensiles, Di Indigites, Götter, in deren Macht unser Heer und das der Feinde ist, Manes, zu euch bete ich, euch verehre ich, euch bitte ich um Gnade und bete, dass ihr dem römischen Volk der Quiriten zu Macht und Sieg verhelft und die Feinde des römischen Volks der Quiriten mit Terror, Furcht und Tod schlagt. Wie ich es mit diesen Worten ausspreche, so weihe ich für das römische Volk der Quiriten, für das Heer, die Legionen und für die Hilfstruppen des römischen Volks der Quiriten die Legionen und Hilfstruppen der Feinde zusammen mit mir den Manen und der Tellus.'» – Vgl. für den zweiten Decius Liv. 10, 28, 12–18 (10, 28, 13 sind Tellus und Manes die genannten Gottheiten), für den dritten Decius Cic. *fin.* 2, 61; *Tusc.* 1, 89; vgl. auch Liv. 5, 41, 2–4 (nach einer Nebenüberlieferung hätten sich auch die curulischen Magistrate beim Galliereinfall devoviert; das Ritual ist nicht überliefert).

76. Liv. 8, 10, 13. – Ausschluss des devovierten Feldherrn von allen religiösen Handlungen (*neque suum neque publicum divinum pure faciet sive hostia sive quo alio volet*).

b. Die magische *Defixio*

Für sich steht die Defixio, d.h. der Binde- und Schadenzauber, der insbesondere durch eine Vielzahl von noch immer unzureichend veröffentlichten Bleitäfelchen seit dem späten 6. Jh. v. Chr. in griechischer, oskischer und lateinischer Sprache dokumentiert ist. Doch auch die graeco-ägyptischen Zauberpapyri (*PGM*) geben in den grossen Rezeptsammlungen Anleitungen, in einzelnen Dokumenten auch Beispiele für solche Riten. Die Papyri sowie die literarischen Zeugnisse (Plat. *nom.* 933a und Ov. *am.* 3, 7, 29 nennen Wachstafeln; mehr bei Audollent, xlvii f., cxii f., s. auch unten **92**) zeigen, dass Blei keineswegs das einzige Medium war, auf denen Defixionen festgehalten wurden. Der Name 'Fluchtafeln', 'curse-tablets', der seit Richard Wünsch für die Bleitexte geläufig ist, hat die Defixionen zu Unrecht und gegen die gesamte griechische, teilweise auch die lateinische, Terminologie in der Altertumswissenschaft mit den Flüchen verbunden.

Diese Terminologie – insbesondere die Verben, welche die rituelle Handlung ausdrücken – kreist in beiden Sprachen um zwei Begriffe, 'binden' und 'weihen'. Attische literarische Texte bevorzugen 'binden', δέω bzw. καταδέω, 'hinab- (oder vollständig) binden' (**77. 78**), während in den inschriftlichen Bleitexten, die in Athen seit dem späteren 5. Jh. v. Chr. belegt sind, neben καταδέω seltener καταγράφω 'einschreiben, hinabschreiben' verwendet wird; dieses Verbum ist auch ausserhalb Attikas belegt, neben ἐγγράφω 'einschreiben' und ἀπογράφω 'registrieren'; daneben stehen die Verben des Weihens, ἀνατίθημι und ἀνιερόω: das Opfer des Bindezaubers wird mithin entweder an die Götter der Unterwelt gebunden (mit der Implikation, dass es unbeweglich wird), bei ihnen registriert oder ihnen geweiht; in kaiserzeitlichen Texten findet sich ausserdem (ἐξ)ορκίζω, 'eidlich verpflichten'. Die lateinische Terminologie inspiriert sich weitgehend an der griechischen, verwendet zum einen *ligare*, 'binden' mit seinen Komposita *ad-* und *obligare* sowie *defigere* '(hinab)befestigen', zum andern *dedicare* und *demandare*, in literarischen Texten auch *devovere* '(hinab oder vollständig) weihen', schliesslich *adiurare* 'eidlich binden' (vgl. Audollent, lv–lix). Das lateinische *defixio*, das Grammatiker als Synonym zum griechischen κατάδεσμος nennen (**79**), ist Ausgangspunkt für die moderne Fachterminologie (während kaiserzeitliche Autoren das Substantiv *devotio* bevorzugen, s. oben).

BIBLIOGRAPHIE: *Texte*: Audollent, A., *Defixionum Tabellae* (1904; Nachdruck 1967); Peek, W., *Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln. Kerameikos* III (1941); Wünsch, R., *Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas*, in *IG* II/III² (1897); Wünsch, R., *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* (1898); Wünsch, R., «Neue Fluchtafeln», *RhM* 55 (1900) 62–85. 232–71; Ziebarth, E., «Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Böotien und Euböa», *SbBerlin* (1934) 1022–1050.

Papyri: Daniel, R. W./Maltomini, F. (Hsg.), *Supplementum Magicum* I–II. *Papyrologica Coloniensia* 16:1/2 (1990. 1992); *PGM* (1928–31, 1973–74²); *PGMTr* (1992²).

Abhandlungen: Jordan, D. R., «A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora», *GRBS* 26 (1985) 151–197; *id.*, «New Greek Curse Tablets (1985–2000)», *GRBS* 41 (2000) 5–46; Faraone, C. A., «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», in Faraone/Obbink (1991) 3–32 (= Faraone 1); Gager, J. G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (1992); Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (1996) Kap. 5; Preisendanz, K., «Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln», *ArchPapForsch* 9 (1928) 119–154; 11 (1933) 153–164; *idem*, *RAC* 8 (1972) 1–19 *s.v.* «Fluchtafel (Defixion)».

LITERARISCHE QUELLEN

77. Plat. *pol.* 364b–c. – Zum Beweis, dass auch die Götter bestechlich sind, führt Sokrates 'Wanderprediger und Seher' (ἀγύρται καὶ μάντεις) an, welche nicht nur private Initiationsriten zum Schutz gegen die Folgen von Unrecht vollziehen, sondern auch verprechen, mit der Hilfe der Götter durch 'Totenbeschwörungen und Bindezauber' (ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις) einem Gegner Schaden zufügen zu können.

78. Harp. *s.v.* καταδεδέσθαι (vgl. *Suda s.v.*) verweist für das Wort auf die *Eisangelie gegen Pytheas* des attischen Redners Deinarchos (späteres 4. Jh. v. Chr.).

Funktionen von Defixio

Literarische und inschriftliche Texte stimmen darin überein, dass sich Defixionen in vier Funktionen fassen lassen – im Kontext von Prozessen, von musischen und athletischen Agonen, von erotischer Rivalität und von professioneller Konkurrenz (Audollent lxxxix; Faraone 1, 3–32). Während diese vier Kategorien je nach Zeit und gesellschaftlichen Umständen verschieden häufig fassbar sind, decken sie doch das gesamte Feld der Defixio ab, und sie zeigen, dass eine Defixion als Waffe in kritischen Auseinandersetzungen verwendet wird – oft, aber nicht immer vom Schwächeren, und in keinem Falle allein als Waffe der Unterschicht: literarische Ausagen von Platon (**77**) bis Plinius (**79**) und Tacitus (**80**) ebenso wie die Prosopographie der attischen Texte zeigen, dass durchaus prominente Bürger von ihr Gebrauch machten.

Defixionen im Kontext von Prozessen haben die Absicht, die Gegenpartei dadurch lahmzulegen, dass ihre Vertreter oder Zeugen die Redegabe oder das Gedächtnis verlieren. Sie sind naturgemäss im prozessfreudigen Athen des späteren 5. und 4. Jhs. v. Chr. sehr gut belegt (ein Beispiel: **81**), finden sich aber auch anderswo (ein Beispiel: **82**), einschliesslich im spätrepublikanischen Rom (**83**), und sind durch die ganze Kaiserzeit (ein Beispiel: **84**) bis in die Spätantike bezeugt (**85. 86**). Eine delische Inschrift, welche die gerichtliche Verfolgung des Sarapiskults im 3. Jh. v. Chr. aus der Sicht des lokalen Priesters berichtet, kennt das völlige Verstummen der gegnerischen Anwälte auch, schreibt dies aber der Macht des Gottes zu (**87**).

Noch weiter verbreitet ist die Verwendung von Defixionen zur Gewinnung eines Sexualpartners; Liebeszauber wird von Pindar als Gabe der Aphrodite beschrieben (**88**). In den ältesten griechischen Texten suchen Männer Frauen zu erreichen, oft, indem sie bestehende Bindungen aufbrechen wollen (ein Beispiel: **89**), doch sind seit dem 4. Jh. v. Chr. auch Texte fassbar, in denen eine Frau einen Mann gewinnen will (ein frühes Beispiel: **90**). Aus dem kaiserzeitlichen Ägypten sind auch homoerotische Texte fassbar (ein Beispiel: **91**). Insbesondere die sehr ausführlichen Papyrustexte zeigen, dass Ziel dieser Defixiones eine feste und permanente Bindung ist (etwa *PGM* IV 350 f., **100**), im Gegensatz zur christlichen Polemik über Defixionen, welche das Schwergewicht auf momentane sexuelle Gratifikation und Ehebruch legt (**86**).

Bereits im 4. Jh. gibt es auch erste Beispiele von Defixionen, welche einen agonistischen Gegner ausschalten wollen (ein frühes Beispiel: **92**); sie sind für musische Agone ebenso belegt wie für sportliche, und noch Augustinus belegt das Weiterleben solcher Defixionen in musischen Agonen (**93**). In der Kaiserzeit sind sie ganz besonders für die Wagenrennen belegt, wobei hier nicht die Wagenlenker einander schaden wollen, vielmehr die Anhänger einer Zirkusfaktion mit einem Bindezauber den Lenker der gegnerischen Faktion aus dem Rennen werfen wollen (ein Beispiel: **94**); solche Texte stammen aus dem Umfeld zahlreicher Rennbahnen im griechischen Osten sowie in Nordafrika, und die Rolle der magischen Defixion ist in polemischen christlichen Erzählungen (**95**) ebenso belegt wie in einem kaiserlichen Erlass (**96**). Nicht allzu häufig, doch ebenfalls durch die gesamte Antike verbreitet sind Defixionen, welche berufliche Konkurrenten ausschalten wollen (zwei Beispiele: **97**); sie sind noch in der späteren Kaiserzeit so verbreitet, dass der Redner Libanios (4. Jh. n. Chr.) in Antiocheia eine gesundheitliche Krise, bei der er die Stimme verlor, auf solche magischen Angriffe zurückführen konnte (**98**).

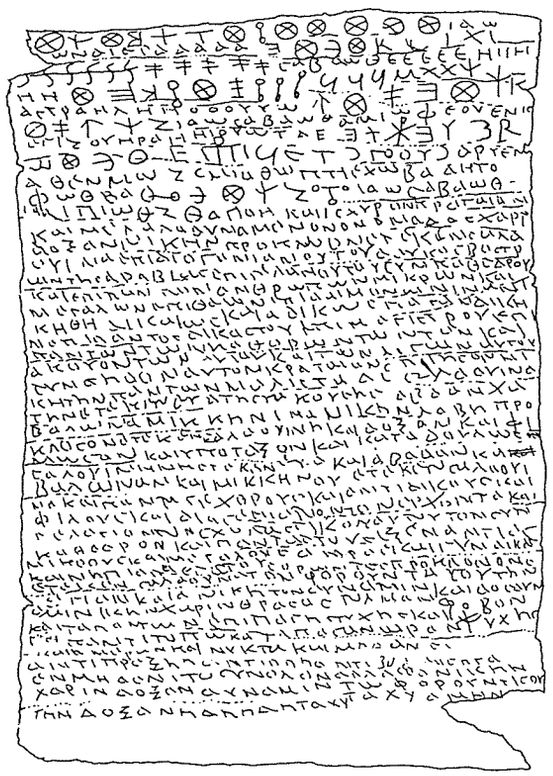
BIBLIOGRAPHIE: Habicht, C., «Attische Fluchtafeln aus der Zeit Alexanders des Grossen», *Illinois Class. Stud.* 18 (1993) 113–118 (*SEG* 42, 218; *EBGR* [1993/94] 276 Nr. 103); Jordan, D. R., «New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Athens», in *Praktika of the 12th Int. Congr. of Class. Archaeology, 1983* IV (1988) 273–277 (Prosopographie).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

79. Plin. *nat.* 28, 19 bestätigt, dass jeder in Rom sich vor Defixionen fürchte (*defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*).

80. An mehreren Stellen berichtet Tacitus von Anklagen gegen hochstehende Persönlichkeiten unter den Julio-Claudiern, in denen Defixionen eine Rolle gespielt hätten: beim Tod des Germanicus, *ann.* 2, 69–70 (*carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum* – also Bleitäfelchen); 4, 52 (*devotiones* gegen Tiberius); 12, 65 (*devotiones* gegen Agrippina); 16, 31 (*devotiones* gegen Nero).

81. Bleitäfelchen aus Athen, 4. Jh. v. Chr.; Audollent Nr. 49 (Gager Nr. 44). – Ein – wie üblich unbenanntes – Ich bindet eine ganze Reihe von Personen («Hände und Füsse und Zunge und Seele und Rede»). Die Gerichtssituation wird klar durch den Verweis auf das «Zeugnis» (μαρτυρία) einer Person und durch den Schlusswunsch: «Wenn sie gegen mich auftreten vor Gericht und beim Schiedsrichter, sollen sie nichts bewirken, weder in Wort noch in Tat.» Götternamen fehlen hier, sind aber sonst üblich.



85

82. Bleitäfelchen aus Südrussland in Brüssel, 4./3. Jh. v. Chr. – Jordan, D., *Mnemosyne* 40 (1987) 162–166 (Chaniotis, A., *Kernos* 4 [1991] 298 Nr. 50). – Gegen Prozessgegner und παρατήροντες, d.h. «onlookers» (?).

83. Cic. *Brut.* 217 berichtet von einem Prozess des Jahres 79 v. Chr., in dem einer der Anwälte, P. Scribonius Curio, sein Plädoyer vergass und dies dem Bindezauber (*veneficiis et cantationibus*) einer der Parteien zuschrieb.

84. Bleiblech aus Amathus (Zypern), mittleres 3. Jh. n. Chr. Paris, Cab. Méd. – Audollent Nr. 22; Robert, a.O. **42**, 106 Nr. 60; Mitford, T. B., *The Inscriptions of Kourion* (1971) 246–249 Nr. 127 (Gager Nr. 45). – Der ausserordentlich lange Text (Dimensionen 14, 7 × 25, 9 cm) ruft eine Reihe von unterirdischen Dämonen und Ahnengeistern (Z. 1 f.), βιαιοθάνατοι καὶ ἄωροι (Z. 31) und die unterirdischen Götter (χθόνιοι θεοί) Hekate, Hermes, Plouton und Erinys (Z. 35 f.) an, beschwört sie mit ihren magischen Namen und bittet sie um Hilfe gegen den Prozessgegner (ἀντίδικος Z. 27) Ariston: «nehmt ihm seine Macht und seine Kraft und macht ihn kalt [ohne Zorn] und sprachlos und atemlos» (Z. 7 f.); die Dämonen sollen ihn in den Hades bringen (Z. 18 f.), ihn begraben (Z. 22), seine Zunge, seine Lebenskraft, seinen Zorn binden (καταδέω Z. 26). – Dieser Text gehört zu einer Gruppe von mehr als 200 Texten auf Blei und 60 auf Selenit, von denen längst nicht alle veröffentlicht sind, vgl. den Bericht von Aupert, P./Jordan, D. R., *AJA* 85 (1981) 184.

85.• Goldtäfelchen, 4. Jh. n. Chr. Baltimore, Walters Art Gall. 57.1960. – Kotansky, R., *Greek Magical Amulets* (1994) 330–346 Nr. 58 Taf. 22–23; *idem*, «Magic in the Court of the Governor of Arabia», *ZPE* 88 (1991) 41–60. – Beschwörungen für den Sieg des Proclus in einem Prozess.

86. Listen dessen, was magische Defixionen vermögen (zumeist in polemischer Absicht) finden sich bei Arnob. *adv. nat.* 1, 43, 5 (Zukunft voraussehen, tödliche Krankheiten senden, Familien zerbrechen, ohne Schlüssel Schlösser öffnen, Münder schliessen, die Pferde am Rennwagen schwächen, anspornen oder verlangsamen, höllische Begierde (*feriales cupiditates*) in fremden Frauen und Kindern beiden Geschlechts entfachen); Liban. *decl.* 41, 29 (was die Magier mit Hilfe der bösen Dämonen alles machen könnten: Liebende trennen, in der Familie Zwietracht säen, Reichtümer plündern, Bedürftigkeit schaffen, blind, stumm, lahm machen, Zungen lähmen, Beine binden, Hände paralysieren usw.); Zacharias *vita Severi* 69 f. berichtet über einen Fall von Magie unter den Rechtsstudenten in Beirut um 490 n. Chr.; die dabei gefundenen magischen Bücher enthalten «Zeichnungen teuflischer Dämonen, barbarische Namen und schädliche, anmassende Befehle, passend für Dämonen...um in Städten Wirren zu erregen und zwischen Vätern und Söhnen Zwietracht zu säen; um Ehen zu zerbrechen; um eine Frau gegen ihren Willen zu illegitimer Liebe zu bringen; um Ehebruch, Mord und Diebstahl zu begehen; um vor Gericht frei zu kommen». – In werbender Absicht gibt *PGM* I (Pap. Berlin 5025, 4./5. Jh. n. Chr.) 98–126 eine Liste dessen, was der dämonische Assistent (πάρεδρος) des Magiers leistet.

87. Inschrift von Delos, eingeschrieben in eine freistehende Säule des Serapeion, 280–200 v. Chr. – *IG* XI 4 Nr. 1299; Engelmann, H., *The Delian Aretalogy of Sarapis*. *EPRO* 44 (1975). – In einer eigentlichen Geschichte des Sarapiskultes auf Delos berichtet der Priester, Apollonios Sohn des Demetrios, von der Einführung des Gottes durch seinen Grossvater, der Ausweitung unter seinem Vater und seinen Anstrengungen, dem Gott auf einem eigenen Grundstück einen Tempel zu errichten; dieser Bau wurde vor Gericht angefochten, doch der Gott schritt ein (Z. 85 f.): «Die frevlerischen Männer bandest du, die den Prozess anstrengten, und machtest in ihren Kiefern die Zunge tonlos (γλῶσσαν ἀναύδητον)».

88. (= III 6 i Magie **23**) Pind. *Pyth.* 4, 213–218. – In seiner Erzählung der Argonautensage berichtet Pindar, wie Aphrodite Iason den Liebeszauber mit Hilfe der *Iynx*, eines Zaubergerätes bestehend aus einem auf ein Rad gebundenen Vogel, lehrt, um Medea zu gewinnnen. – Lit. zur *Iynx* s. *ThesCRA* III 6 i Magie **23–24**.

89. Zweiseitig beschriebenes Bleitäfelchen aus Attika, 4. Jh. v. Chr. – Audollent Nr. 68 (Gager Nr. 22). – Der Sprecher bindet (καταδῶ) Theodora an «die (Göttin?) bei Persephone»; Theodora soll ihre Gefühle für Kallias und besonders für Charias vergessen, und Charias seinerseits soll den Verkehr (κοίτη) mit Theodora, «die er liebt» (ἥσπερ ἐρᾶι ἐκεῖνος), meiden.

90. (= III 6 b Gebet, gr. **26**) Gerolltes Bleitäfelchen aus einem Grab in Pella, 1. Hälfte 4. Jh. v. Chr. – Voutiras, E., *Διονυσοφῶντος Γάμοι. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella* (1998). – Eine Frau (Phila? Z. 6) 'registriert' (καταγράφω) die Ehe von Thetima und Dionysophon bei Makron (dem Grabinhaber) und allen *daimones*; Dionysophon soll erst heiraten, wenn die Schreiberin das Täfelchen wieder ausgräbt und liest – und er soll einzig die Schreiberin heiraten; Thetima hingegen soll zugrundegehen (κακῶς ἀπόληται Z. 7), während die Schreiberin glücklich werden soll (ἐμὲ δὲ εὐδαίμονα καὶ μακαρίαν γενέσται [*sic*] Z. 8).

91. Grosses Bleitäfelchen (18 × 20 cm) aus Hermoupolis, 3./4. Jh. n. Chr. Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana. – Daniel/Maltomini I Nr. 42. – Sophia, die Tochter der Isara, bittet eine Reihe unterweltlicher Mächte, Gorgonia, die Tochter der Nilogenia, in sie verliebt zu machen: ein Dämon soll Gorgonia in ein Badhaus bringen und dann als Badefrau Liebe in ihr entflammen («brenne, entflamme, entzünde ihre Seele, ihr Herz, ihre Leber, ihren Geist mit Liebe» Z. 14. 44 f. 59 f.). – Für weitere homoerotische Liebeszauber s. die Einleitung von Daniel/Maltomini zu diesem Text.

92. Bleitäfelchen aus Athen, 400–350 v. Chr. – Wünsch, *IG* II/III² Nr. 45; Wilhelm, A., *OeJh* 7 (1904) 120–122. – Defixio gegen den Schauspieler Euandros: «Ich binde (καταδῶ) Euandros in Fesseln aus Blei... Ich binde ihn und werde ihn nie loslösen» (καταδῶ καὶ οὐκ ἀναλύσω).

93. Aug. *conf.* 4, 2, 3. – Als der junge Augustin an einem Rezitationswettbewerb im Theater (*theatrici carminis certamen*) teilnehmen wollte, bot ihm ein Haruspex an, er könne ihm zum Sieg verhelfen; doch Augustin nahm das Angebot wegen des «verabscheuungswürdigen Rituals» (*foeda illa sacramenta*) nicht an.

94. Bleitäfelchen aus Karthago, 3. Jh. n. Chr. – Audollent Nr. 242 (Gager Nr. 10). – Eine lange Anrufung (erst ἐξορκίζω σε, dann ὁρκίζω σε) verschiedener Gottheiten (teilweise mit jüdischen Verbindungen, wie Iona = Iao Z. 1; angerufen unter Verwendung von Zauberworten mit «dem wahren Namen», τὸ ἀληθινὸν ὄνομα Z. 43) gipfelt im Wunsch: «diene mir am Zirkusrennen (κίρκος) vom 8. November und binde jedes Glied, jede Sehne, Schultern, Handgelenk und Knie der Wagenlenker der Roten, Olympos, Olympianos, Skortios und Iuvencus; foltere ihren Verstand, ihr Denken, ihre Wahrnehmung, damit sie nicht wissen, was sie tun; verdunkle ihre Augen, damit sie nicht sehen, weder sie selbst noch ihre Pferde» (Z. 49–59). – Vgl. Pavis d'Escurac, H., «Magie et cirque dans la Rome antique», *Byzantinische Forschungen* 12 (1987) 447–467; Jordan, D. R., «New Defixiones from Carthage», in Humphrey, J. H. (Hsg.), *The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage* I (1988) 117–134.

95. Hier., *vita Hilarionis* 11, 3–13, erzählt von einem Wagenrennen in Gaza, das die beiden Duumviri – ein Christ und ein Heide – ausrichteten. Wie der Christ erfährt, dass der Heide mit Hilfe eines Zauberers (*maleficus*) dem Gegner schaden will («er sollte mit Hilfe gewisser Beschwörungen die Pferde des anderen behindern und die eigenen antreiben»), bittet er den Heiligen um Hilfe, der widerstrebend Wasser aus dem Becher, aus dem er selber trinkt – das mithin durch den körperlichen Kontakt geweiht wurde – zum Besprengen von Pferden und Ställen gibt.

96. Cassiod. *var. epist.* 3, 51. – In einem Brief an den Praefekten von Rom schreibt Theoderich, dass er dem Wagenlenker Thomas ein monatliches Gehalt aussetze; Thomas hat solchen Erfolg als Rennfahrer, dass seine Gegner seine Siege der Hexerei (*perversitas magica*) zuschreiben.

97. Zweiseitig beschriebenes Bleitäfelchen aus Attika, 4. Jh. v. Chr. – Wünsch, *IG* II/III² Nr. 55 (Gager Nr. 64). – Eine lange Liste von Namen und Beschäftigungen (Flötenmacher, Zimmerleute, Soldaten) gipfelt im Wunsch «Alle diese binde ich in Blei und in Wachs...zu Arbeitslosigkeit, Zerstörung, üblem Ruf und Niederlage». – Vgl. auch den Text aus Metapont, frühes 3. Jh. v. Chr., *SEG* 34, 1175 (Gager Nr. 81), der sich gegen eine Gruppe von Ärzten wendet.

98. Lib. *or.* 1, 243–250. – Eine tiefe Krise, in welcher der gefeierte Redner wegen Kopfweh und Müdigkeit und der Unfähigkeit zu reden jeden Unterricht einstellte und sich zurückzog, kann als magischer Angriff entlarvt werden. Er selber hat sich seinerseits gegen die Anschuldigung, solche Angriffe auf Konkurrenten verübt zu haben, zu verteidigen (*or.* 36). – Vgl. Bonner, C., «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *TAPhA* 63 (1932) 34–44.

99. *Vacat.*

Das Ritual

Über die Riten, die mit der Defixio verbunden sind, informieren erst die Zauberpapyri in einiger Ausführlichkeit. Archäologische Befunde und seltene Textstellen seit dem 5. Jh. v. Chr. fügen sich allerdings dazu und weisen auf einige Konstanz des grundlegenden rituellen Vokabulars hin. Das mag auch damit zusammenhängen, dass von Platon bis in die Spätantike diese Riten nicht von Laien, sondern von Spezialisten durchgeführt wurden, denen sich die Einzelnen mit ihrem Anliegen gegen entsprechende Bezahlung anvertrauten (s. unten).

Die ausführlichste Beschreibung des Rituals ist diejenige einer erotischen Defixio im grossen magischen Papyrus der Bibl. Nat. in Paris (**100**); die entsprechenden Textpartien sind auch in Variationen auf mehreren Papyri und Bleitäfelchen aus dem kaiserzeitlichen Ägypten wiedergefunden worden (**108**). Nach diesem Text stellte der Magier zuerst aus Ton zwei Figürchen her, eine kniende nackte Frau und einen Ares, der sie mit einem Schwert bedrohte. Die weibliche Figur

wurde zuerst an ihren einzelnen Körperteilen mit Dämonennamen beschriftet (eine spezifisch ägyptische Handlung, welche seit pharaonischer Zeit jedem Körperteil seine Schutzgottheit zuteilte), dann mit dreizehn Bronzenadeln an einzelnen Körperteilen durchbohrt, vom Kopf bis zu den Fusssohlen; dabei sprach der Magier (bzw. sein Kunde): «Ich durchbohre, NN [hier musste der Name des Opfers eingesetzt werden], dein Hirn, usw., damit du nur an mich denkst». Nicht der Ares, aber die Frauenfigur mitsamt den Nadeln ist in einem ägyptischen Grab gefunden worden (**108**). Anschliessend wurde die Beschwörung (λόγος) rezitiert und gleichzeitig auf ein Bleiblättchen geschrieben – die uns erhaltenen Texte sind mithin als Aufzeichung einer rituellen Stimme zu verstehen. Anschliessend wird das Täfelchen mit 365 Knoten an die beiden Figuren gebunden und das Ganze bei Sonnenuntergang in ein frisches Grab eines unzeitig oder gewaltsam Verstorbenen (ἄωρος, βίαιος oder βιαιοθάνατος) gelegt. In einem langen Gebet wendet sich der Zauberer erst an den Toten und seine Götter, bei denen er den Bindezauber niederlegt (παρακατατίθημι τὸν κατάδεσμον) und bittet den Totendämon, die Geliebte mit Gewalt zu bringen. In einem Schlusshymnus wird Helios gebeten, bei seinem nächtlichen Gang durch die Unterwelt den betreffenden Totengeist heraufzubeordern.

Die rituelle Grundstruktur, wie sie in diesem Text ausführlich fassbar ist, findet sich seit den ersten Beispielen der Defixio im späten 6. Jh. v. Chr. Die Defixio wird in einem Grab – möglichst eines jung oder gewaltsam Umgekommenen – niedergelegt; der Text ist die Aufzeichung der rituellen Stimme, welche die Wirkung des Spruches anhalten lässt, solange der Text existiert. Wo archäologische Kontexte erhalten sind, stammen die Defixionen aus Gräbern; allerdings sind sichere Befunde zu wenig zahlreich, als dass mit Sicherheit immer auf das Grab eines vorzeitig oder gewaltsam Verstorbenen, die aufgrund ihres Neides auf die Überlebenden als besonders willfährige Totendämonen und Wiedergänger angesehen wurden, geschlossen werden könnte. Neben den Gräbern existieren freilich auch andere Orte der Niederlegung, die ins Innere der Erde führen, insbesondere Brunnen. Die Papyri bieten auch Niederlegung in einem Fluss, im Meer oder aber im Innern der Heizungseinrichtung eines Badehauses an (**101**), während Platon für Athen Gräber und Türschwellen nennt (**102**). Dass jedenfalls die Wirkung des Bindezaubers anhalten soll, bis der Text – absichtlich oder zufällig – gefunden und vernichtet wird, ist aus den Defixionstexten ebenso deutlich fassbar (**103**) wie aus Aussagen der Literatur (**102. 104**). Auch die Verbindung des Rituals mit der Herstellung und magischen Bearbeitung von Zauberpuppen ist seit klassischer Zeit belegt. Solche Zauberpuppen sind seit spätklassischer Zeit aus dem griechischen Mutterland (Kerameikos: **105**, Delos: **106**, Karystos/Euboia: **107**), aus dem kaiserzeitlichen Ägypten (**108**), aber auch aus Etrurien (**109**) und Italien (**110**) belegt. Wie gelegentliche Vergesellschaftungen mit Bleitäfelchen beweisen, können diese Puppen fester Teil des Rituals sein. Die grundlegende Ikonographie der auf den Rücken gebundenen Hände scheint dabei aus der ägyptischen Religion zu stammen, wo derartige gefesselte Figuren in der rituellen Abwehr des Landesfeindes bereits in pharaonischer Zeit verwendet wurden (Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* [1993]).

BIBLIOGRAPHIE: Faraone, C. A., *Talismans, Voodoo Dolls and Other Apotropaic Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Diss. Stanford (1988), Appendix mit Liste der Zauberpuppen; *idem*, «Binding and Burying the Forces of Evil. The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece», *ClAnt* 10 (1991) 165–205 (= Faraone 2).

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

100. Papyrusbuch. Paris, Bibl. Nat. suppl. gr. 574, 4. Jh. n. Chr. Aus der Slg. Anastasi. – *PGM* IV 297–466. – Das Rezept, das sich als 'wunderbarer Liebesbindezauber' (φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός) bezeichnet, gibt eine ausführliche und detaillierte Beschreibung der Defixio. Es ist der Anleitungstext der *papyri Graecae magicae*, von dem wir tatsächliche Anwendungen überliefert haben; sie sind besprochen bei Martinez, D. G., *A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757). Am. Stud. in Papyrology* 30, *Michigan Papyri* 16 (1991).

101. Ausführliche Angaben zur Niederlegung von Defixionen: *PGM* VII (London, BM Pap. gr. CXXI, 3. Jh. n. Chr.) 433–439. – Ein Ritus, der 'hemmt', κάτοχος, «selbst für Rennwagen wirkt, Feindschaft, Krankheit, Vernichtung und Verwirrung schafft»: Man soll ein Bleitäfelchen (πλάκαν ἐς μολιβῆν) beschriften, es «spät abends oder um Mitternacht» in eine Strömung, die Abflussleitung eines Bades oder ins Meer werfen (450 f. «in den Fluss, die Erde, das Meer, einen Wasserlauf, einen Brunnen») mit einem Faden festbinden, so dass es wieder herausgeholt werden kann, um den Bann zu lösen (ἐκλύειν/ἀπολύειν). Vgl. auch *PGM* V (London, BM Pap. gr. XLVI, 4. Jh. v. Chr.?) 345: Bindezauber, im Grab eines vorzeitig Gestorbenen oder in einem unbenutzten Brunnen niederzulegen.

102. Plat. *nom.* 11, 933b. – Wächserne Puppen (κήρινα μιμήματα) werden «an den Türen, an Dreiwegen oder bei den Grabmälern der Ahnen» niedergelegt. – Zur Tür(schwelle) s. auch Hier. *vita Hilarionis* 12, 1–10 (Defixio unter der Türe niederglegt; ausgegraben, um sie unwirksam zu machen); Sophronius *narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis sapientium Anargyrorum* (ed. Fernández Marcos, N.) 55: Heilung dadurch, dass der magische Verursacher der Krankheit unter der Türschwelle des Patienten ausgegraben und vernichtet wird. – Schwelle, Grab oder Brunnen sind schon in Mesopotamien Ort der Niederlegung, Maqlû IV 27–35 (Meier, G. [Hsg.], *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû. Archiv für Orientforschung*, Beih. 2 [1937]).

103. Bleitäfelchen aus Savaria (Pannonien), spätröm. – Gáspár, D., «Eine griechische Fluchtafel aus Savaria», *Tyche* 5 (1990) 13–16. – Bindung eines Deiectus, «er soll handlungsunfähig sein, so lange wie (dieser Text) hier liegt». – Vgl. die Papyri **101. 102** sowie *PGM* IV 2954, die anweisen, den Zauber an einem Dreiweg (s. **102**) zu verstecken und die Stelle zu bezeichen, «damit, wenn du es aufheben willst, du es wieder finden kannst».

104. Sophronius *narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis sapientium Anargyrorum* (ed. Fernández Marcos, N.) 35. – Heilung von grossen Gliederschmerzen dadurch, dass eine Bronzefigur mit Nägeln in Ellbogen- und Kniegelenken aus dem Meer gefischt und die Nägel entfernt werden. – S. auch **101**.

FIGUREN UND STATUETTEN

105.* Athen, Kerameikos-Mus. IB 12. Aus Grab 148. – Kübler, K., *Kerameikos* VII 1 (1976) 48 Nr. 148 (vgl. dagegen Trumpf, J., «Fluchtafel und Rachepuppe», *AM* 73 [1958] 94–102); Gager 127 Nr. 41 Abb. 17. – Kurz nach 400 v. Chr. – Bleischachtel, in der ein nacktes männliches Bleifigürchen liegt, dessen Hände auf den Rücken gebunden sind; auf dem r. Bein ist der Name Mnesimachos eingeritzt, in den Deckel eine *defixio* (Namensliste von Defigierten).

Drei weitere Bleifigürchen, alle in Bleischachteln, zwei gefesselt, um 400 v. Chr.: Schlörb-Vierneisel, B., *AM* 81 (1966) 38 Anm. 6 Beil. 51, 1 (Gager 17, Abb. 3). Eine andere Figur, ebenfalls mit Schachtel, ist absichtlich geköpft worden: Wünsch, R., *Philologus* 71 (1902) 26–31 (Gager 16 Abb. 2).

106.* Diverse Zauberpuppen aus Delos, z.T. gefesselt. Delos, Mus.: **a.*** A 2159; **b.*** A 2157; **c.** A 2158; **d.** A 2160. – Dugas, C., «Figurines d'envoûtement trouvées à Delos», *BCH* 39 (1915) 413–423, bes. 415–417 Nr. 32–35 Abb. 1–4 (**a–c**); Bruneau, *Cultes* 694 f. – Eine gesamte Liste der Funde aus dem hellenistischen Griechenland bei Faraone 2, 165–205.

107.* Aus Bleiblech ausgeschnittene Figur aus Karystos, 4. Jh. v. Chr. Paris, Cab. Méd. Froehner VI-472. – Robert, a.O. **42**, 17–18 Nr. 13 (Gager Nr. 19 Abb. 11). – Beidseitig mit einer Defixio beschrieben.

108.* Figürchen aus ungebranntem Ton, zusammen mit einer erotischen *defixio* auf Bleitäfelchen in einem Topf gefunden. Paris, Louvre E 27145. Aus einem Grab wohl in Antinoopolis bei Oxyrhynchos. – du Bourget, P., *RLouvre* 25 (1975) 255-257; Kambitsis, S., *BIFAO* 76 (1976) 211–223; Daniel/Maltomini I Nr. 47; Gager 97–100 Nr. 28 Abb. 13. – 3./4. Jh. n. Chr. – Kniende nackte Frau, Hände auf den Rücken gebunden, von 13 Metallnadeln durchbohrt (je 2 in Augen, Ohren, Händen, Fussohlen; je eine in Kopf, Mund, Brust, Geschlecht, Gesäss). Die Figur erfüllt genau die Beschreibung von *PGM* IV 296–329 (oben **100**), doch ohne Ares. – Andere Figürchen aus Ägypten (teilweise aus Wachs), etwa: Posener, G., *Cinq figurines d'envoûtement* (1987); Daniel/Maltomini I Nr. 45, aus Assiut, gefunden in einem Tongefäss, 5. Jh. n. Chr., jetzt in Köln, Univ., Inst. für Altertumskunde: Zwei sich umarmende Wachsfigürchen wurden in den Papyrustext einer erotischen Defixion eingewickelt.

109.* Zwei Bleistatuetten, 18 und 16 cm hoch. Florenz, Mus. Arch. Aus einem Kammergrab in Sovana (Etrurien). – Nogara, B., *Ausonia* 4 (1909) 31–39 Abb.; Mariani, R., *ibid.* 39–47 (danach: Pfiffig, *RelEtr* 365 Abb. 141); *CIE* 5234. 5235. – 4./3. Jh. v. Chr. – Männliche und weibliche Figur, beide nackt, Hände auf den Rücken gefesselt, auf dem r. Oberschenkel Namensbeischrift (Mann *Zer[tur] Cecna* = *Sertorius Caecina*; Frau *Velia Satnea*). Das Grab (ohne ein Skelett) ist nach den Vasenfunden ins 6. Jh. v. Chr. datiert; die beiden Statuetten standen in einer Ecke.

110. a. Torso einer Bleifigur (Kopf und Beine verloren). Rom, Mus. Naz. Rom. – Mariani, a.O. **109**, 43 Abb. 11. – Die Gestalt ist ithyphallisch und hat die Hände auf dem Rücken gefesselt, im Hals steckt ein Eisennagel, über der Brust steht die Namensbeischrift *Titus Tragelo Celsus*. – **b.** Acht Figürchen unsicheren Geschlechts aus ungebranntem Ton, mit vertikaler griech. Namensbeischrift (4 männlich, 3 weiblich, 1 unsicher) auf Vorder- und Rückseite des Körpers. Aus einem Grab in Pozzuoli. – Audollent Nr. 200-207.

Die Ausführenden

Alle Defixionen stehen in der ersten Person Singular; während die frühen attischen Texte den Namen des Defigierenden nicht preisgeben, sehen die kaiserzeitlichen graeco-ägyptischen Papyri vor, dass der Defigierende seinen Namen, ergänzt durch den Muttersnamen, ausspricht – die erhaltenen Texte auf Papyrus und Blei bestätigen dies vollumfänglich. Die Definition durch den Muttersnamen ist traditionelle ägyptische Praxis, mag aber zugleich die für diese Riten bezeichnende Inversion normaler Verhältnisse ausdrücken.

Bereits Platon macht jedoch klar, dass die normalerweise komplexen Texte der Defixionen und ihre Riten gewöhnlich nicht von Laien ausgeführt wurden, sondern dass vielmehr wandernde Spezialisten die rituellen Anleitungen gaben (**77**); in den *Nomoi* setzt er dann voraus, dass sowohl Laien als auch Spezialisten φαρμακεία begehen – Ärzte, wenn damit Giftmord gemeint ist, 'Seher' im Falle von Magie. Da aber nur die Spezialisten wissen, was sie tun, und entsprechend härter bestraft werden müssen, ist auch hier anzunehmen, dass die Laien von den Spezialisten angeleitet werden (**111**). Dieser Tatbestand ist durch Einzelbeobachtungen bei Funden von Defixionen bestätigt worden: mehrfach hat sich zeigen lassen, dass dieselbe Hand zahlreiche Texte schrieb – dass es sich also um einen schreib- und zauberkundigen Spezialisten handelte (**112**) – oder dass sich die Schreibhände in Meister und Zauberlehrlinge aufteilen lassen (**113**). Für das kaiserzeitliche Äypten setzen diese

Spezialisten fort, was bereits in pharaonischer Zeit üblich war, nämlich dass die schreibkundigen Tempelpriester einen Teil des Jahres als wandernde Spezialisten auf eigene Rechnung ihre Dienste einschliesslich der Magie anboten (**114**; vgl. Frankfurter); ähnlich ist im Nahen Osten bis in seleukidische Zeit die Magie Spezialwissen priesterlicher Familien (Ungnad).

BIBLIOGRAPHIE: Frankfurter, D., «Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'», in Schäfer, P./Kippenberg, H. G. (Hsg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (1997) 115–136; Ungnad, A., «Besprechungskunst und Astrologie in Babylon», *ArOForsch* 14 (1941/44) 251–282.

LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE QUELLEN

111. Plat. *nom.* 11, 932e–933e. – Gesetzgebung betreffend φαρμακεία, d.h. (a) schädliche Einwirkung einer Substanz auf einen Körper, und (b) schädliche Einwirkung von Riten («Hexerei, Beschwörungen und Bindezauber» 933a), die allein psychische Wirkungen haben. In beiden Fällen gibt es Spezialisten, die allein Wissen besitzen (Heilkundige bzw. «Seher oder Zeichendeuter», μάντις ἢ τερατοσκόπος 933c). Während bei Tötung von Mensch und Vieh durch Gift der Arzt zum Tode verurteilt wird, entscheidet über den Laien (ἰδιώτης) das Gericht; ebenso wird bei «Bindezauber, Totenbeschwörung oder Beschwörungen» (καταδέσεσιν ἢ ἐπαγωγαῖς ἢ ἐπωιδαῖς 933d) der Spezialist hingerichtet. Falls aber der Ritus ohne Spezialist ausgeführt wurde, entscheidet das Gericht über angemessene Bestrafung.

112. Hortfunde von Defixionen, die von ganz wenigen Händen geschrieben worden sind: Athen, Agora: Wünsch, R., *RhM* 55 (1900) 68 und hier **113**. Amathus: Jordan, D. R., in Hägg, *AGCP EpigrEv* 132, vgl. oben **84** (Texte des 3. Jhs. n. Chr.).

113. Hortfund aus einem Brunnen der Agora, 3. Jh. n. Chr. – Jordan, D. R., *Hesperia* 54 (1985) 21 f.

114. Lukian. *philops.* 34. – Der Erzähler trifft einen professionellen Magier, «ein Mann aus Memphis, einer der Schreiber (ἱερογραμματεῖς), von wunderbarer Weisheit und im Besitz aller ägyptischen Bildung», der seine Kunst im Iseion von Memphis gelernt hat.

FRITZ GRAF

6.h. PROFANATION

Rituelle Massnahmen gegen Kulte und Götter

Das lateinische Wort *profanare*, zu *profanus* 'vor dem Heiligtum' und damit der Heiligkeit entzogen, bezeichnet Akte der Aufhebung von Heiligkeit, sei es in legalen, rituellen oder auch in provokativen Formen.

GLIEDERUNG

I. Übersicht 271
II. *Exauguratio* und *evocatio* 271
III. Staatliche Massnahmen gegen neue Kulte und Geheimkulte 275
IV. Staatliche Massnahmen gegen Menschenopfer 277
V. Einschränkung von Divination und Magie 278
VI. Massnahmen gegen die Juden 279
VII. Asylverletzung und Asylbeschränkung 279
VIII. Provokationen gegen etablierte Frömmigkeit 281

I. Übersicht

Die antiken Religionen sind, mit Ausnahme Israels, gegeneinander weitgehend tolerant und treffen keine 'mosaische Unterscheidung' (J. Assmann) zwischen 'richtiger' und 'falscher' Religion. Darum gibt es zwar den demonstrativen Ausdruck der Zusammengehörigkeit der 'Frommen', der immer wieder im Kult vollzogen wird, aber kaum prinzipielle Massnahmen gegenüber andersartigen religiösen Handlungen der anderen; vor allem gibt es praktisch keine Kontrolle religiösen Glaubens.

Trotzdem finden sich anti-kultische Kultmassnahmen, d.h. religiös motivierte, rituell instrumentalisierte Aktionen gegen religiöse Riten, Kulte, oder Institutionen.

Man kann unterscheiden:

– Beseitigung einer kultisch-religiösen Fixierung um neuer Ordnung und Zwecksetzung willen; Musterfall ist, nach Bezeichnung und Verfahren, die römische *exauguratio*. Damit verbinden sich Massnahmen, den göttlichen Schutz von anderen aufzuheben; so vor allem die römische *evocatio*.

– Kontroll- und Bekämpfungsmassnahmen der Stadtstaaten gegen neue Kulte, insbesondere Geheimkulte.

– Staatliches Vorgehen gegen gesetzwidrige Rituale, insbesondere gegen Menschenopfer.

– Staatliche einschränkende Massnahmen gegen Seher und Weissagungen sowie gegen Magie.

– Sondermassnahmen gegen die Juden.

– Asylverletzungen und Gewalttaten aller Art gegen Heiligtümer gehören zur Realität, nehmen aber religiös-kultischen Charakter an durch Ausgestaltung zu warnenden Bildern und erbaulichen Legenden. Andererseits kann die Notwendigkeit staatlicher Gesetzgebung mit religiösen Freiräumen und Privilegien in Konflikt geraten.

– Provokative Handlungen gegenüber Forderungen und Gewohnheiten der etablierten Frömmigkeit kommen in einzelnen Fällen vor.

– Die Christenverfolgungen von Nero bis Diokletian, gefolgt, nach der 'konstantinischen Wende' von 313 n.Chr., von der schrittweisen Ausrottung des 'Heidentums', mit Gesetzen gegen den Kult und mit Zerstörung der Heiligtümer. Dieses Thema fällt ausserhalb der in diesem Thesaurus behandelten Thematik.

BIBLIOGRAPHIE zu den Christenverfolgungen: Ameling, W. (Hsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten* (2002); Andresen, C., *Die Kirchen der alten Christenheit* (1971) 284–289. 307–320; *ANRW* II 23.1 (1979); Fox, R. L., *Pagans and Christians* (1986); Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (1965); Freudenberger, R., *Theologische Realenzyklopädie* VIII (1981) 23–29 *s.v.* «Christenverfolgungen»; Guyot, P./Klein, R., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* I (1993); Molthagen, J., *Der römische Staat und die Christen im 2. und 3. Jahrhundert* (1970, 1975²); Moreau, J., *Die Christenverfolgung im Römischen Reich* (1961); de Sainte Croix, G. E. M., «Why Were the Early Christians Persecuted?», in Finley, M. I., *Studies in Ancient Society* (1964) 210–249; Trombley, F.-R., *Hellenic Religion & Christianization c. 370–529* (1993); Vogt, J./Last, H., *RAC* II (1954) 1159–1228 *s.v.* «Christenverfolgung».

II. *Exauguratio* und *evocatio*

'Heiligkeit' von Orten, Gebäuden, Kultobjekten kann unter neuen oder gegnerischen Gesichtspunkten hinderlich sein, insofern Inbesitznahme und Nutzung, auch religiöse Umwidmung verhindert wird. Darum gibt es, neben bloss zerstörerischem Zugriff, auch rituelle Mittel, eine 'Heiligung' aufzuheben.

A. Exauguratio

1. Römische Religion kennt eine *exauguratio*, als Gegensatz zu *auguratio*, *inauguratio*, dem durch *augures* vollzogenen Weiheakt. Statt *exaugurare* kann man auch von *liberare* sprechen (Cic. *leg.* 2, 21; Liv. 5, 54, 7; Serv. *Aen.* 1, 446).

Als Muster angeführt wird die Gründung des Kapitolinischen Tempels in Rom (507 v.Chr.): «Es gab an diesem Ort mehrere Heiligtümer. Diese hat Romulus aus der Weihe genommen, ausser dass da ein Heiligtum für Terminus war: Dieses konnte nicht aus der Weihe genommen werden» (Cato, **1**). Etwas ausführlicher Livius (**2**): Zum Ritus gehörte, die 'Zustimmung' von 'Vögeln' einzuholen, die für Terminus ausblieb. Die Unbeweglichkeit des Terminus gilt als Omen für das Imperium. Nach Servius (**3**) waren die *numina* durch Opfer zu 'anderen Tempeln' zu rufen (*evocari*). Augustin (aus Varro?) nennt drei 'Götter', die nicht weichen wollten, Mars, Terminus, Iuventas, und die daher mit wenig auffälligen Bildern (*signa*) im Iuppitertempel erhalten seien (**4**).

BIBLIOGRAPHIE: Wissowa, *Religion* (1912²) 472, 2.

LITERARISCHE QUELLEN

1. Cato *orig. fr.* I 23 Jordan = *fr.* 24 *HRR²* I p. 63 (= Festus 160, 10 L.). – *Fana in eo loco conpluria fuere. ea exauguravit, praeterquam quod Termino fanum fuit. id nequitum exaugurari.*

2. Liv. 1, 55, 2 f. (Rückverweis 5, 54, 7). – Am Kapitol für Iuppitertempel: «Tarquinius beschloss, die Heiligtümer und Kapellen zu exaugurieren. Während die Vögel die Exaugurationen für alle Heiligtümer zuliessen, stimmten sie beim Terminus-Heiligtum nicht zu» (*Tarquinius exaugurare fana sacellaque statuit; cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere*).

3. Serv. *Aen.* 9, 446. – «...es gab viele kleine Heiligtümer verschiedener Gottheiten; man handelte so, dass die Gottheiten von dort zu anderen Tempeln herausgerufen wurden durch Opfer, damit man frei und ohne religiöses Vergehen den Tempel des Iuppiter bauen konnte» (*erant multa diversorum numinum sacella; actum est, ut exinde ad alia templa numina evocarentur sacrificiis, quo posset libere et sine piaculo templum Iovis exaedificare*).

4. Aug. *civ.* 4, 23 (Rückverweis 4, 29). – Drei *dii*, Mars, Terminus, Iuventas, die im Iuppitertempel verblieben.

2. Vestalinnen sind für 30 Jahre in den Dienst der Göttin 'genommen' und damit gebunden. Aufhebung dieser Bindung und die Erlaubnis zur Heirat wird als Sonderfall aus der römischen Frühzeit für Gaia Taracia berichtet: Ihr wurde «Recht und Möglichkeit zu Aufhebung der Weihung und zur Heirat» geboten (**5**).

BIBLIOGRAPHIE: Boehm, F., *RE* VII 1 (1910) 480–483 *s.v.* «Gaia Taracia» (vermutet «Fälschung» des Valerius Antias).

LITERARISCHE QUELLE

5. Gell. 7, 7, 4, mit Berufung auf eine *Lex Horatia*. – *Ius ei potestasque exaugurandi atque nubendi facta est.* Vgl. Cato bei Fest. 277, 11 L. (fragmentiert).

3. Das Verfahren um Ciceros Haus: Als Cicero verbannt wurde, weil er unter Amtsmissbrauch römische Bürger habe hinrichten lassen, wurden Haus und Grundstück Ciceros nicht nur geplündert und zerstört (März 58), sondern auf Initiative des Clodius hin zu einem Heiligtum der Libertas geweiht (Cic. *dom.* 51. 114. 116). Nach Aufhebung der Verbannung und Rückkehr (August 57) musste Cicero darum kämpfen, dass ihm Besitz und Nutzung wieder gestattet wurden. Die Verhandlung der Pontifices fand am 29. September 57 statt, die des Senats am 2. Oktober. Man konnte die Weihung für ungültig erklären, weil eine Lex Papiria in solchem Fall einen Volksbeschluss verlangt hätte (Cic. *dom.* 127–137; *har. resp.* 12–14). Inwieweit Cicero seine Ansprüche danach realisieren konnte, ist nicht klar.

BIBLIOGRAPHIE: Beard/North/Price, *RR* (1998) II 197 f.; Gelzer, M., *RE* VII A 1 (1939) bes. 917. 925. 929 *s.v.* «Tullius»; Nisbet, R. G. (ed.), *Cicero, De domo sua ad pontifices oratio* (1939) 206–209; Mitchell, Th. N., *Cicero. The Senior Statesman* (1991) 158–161.

LITERARISCHE QUELLEN

6. Cic. *de domo sua; de haruspicum responsis.*

4. Das Problem des Pelargikon: Ein von fern vergleichbares Problem stellte sich in Athen beim Ausbau der Akropolis mit dem 'Pelargikon', den Resten der mykenischen Mauer: Sie galten als 'mit Fluch belegt' (ἐπάρατον). Verwiesen wurde auf ein Delphisches Orakel: «Das Pelargikon ruhen zu lassen, ist besser» (**7**). Der Bau der Propyläen nahm offensichtlich darauf Rücksicht, der Südflügel ist entsprechend verkürzt.

BIBLIOGRAPHIE: Fontenrose, *Oracle* (1978) Q 181; Hurwit, J. M., *The Athenian Acropolis* (2000) 193–195; Parke/Wormell, *DelphOracle* (1956) Nr. 122.

LITERARISCHE QUELLEN

7. Thuk. 2, 17, 1–5. – Τὸ Πελαργικὸν ἀργὸν ἄμεινον.

5. Unerwünschter Kultvollzug mit politischen Ansprüchen und Gegenmassnahmen:

Agesilaos opferte (396 v. Chr.) vor seinem Feldzug gegen Persien in Aulis, «wo Agamemnon, als er nach Troia zog, für sich opferte. ...Die Boiotarchen aber liessen ihm bestellen, er dürfe künftig nicht opfern, und die vollzogenen Opfer, die sie vorfanden, warfen sie vom Altar herab auseinander» (**8**). Es handelte sich um eine bewaffnete Aktion der Böoter, die mitten in den Vollzug der Opfer einbrach. Agesilaos hatte sich nicht an das Ritual gehalten, wie es der Abgesandte der Böoter zu vollziehen pflegte. Die Aktion des Böotischen Bundes hatte aber auch einen politischen Hintergrund; bald danach kam es zum offiziellen Bündnis der Böoter mit Persien. In diesem Zusammenhang versteifte sich der Böotische Bund auf sein alleiniges Bestimmungsrecht über das Heiligtum von Aulis.

Um 330 haben die Athener auf Grund eines Orakels von Dodona «das Kultbild der Dione» in Dodona (= *LIMC* III Dione **5**) «auszuschmücken» unternommen, sie haben «vielen und teuren Schmuck» für die Göttin bereitgestellt, eine aufwendige Gesandtschaft mit Opfern nach Dodona entsandt. Dies veranlasste einen scharfen Protest der Olympias, Königin des Molosserlandes: Dies sei ihr Land, und Athener hätten dort nichts zu 'ändern' (κινεῖν). Es blieb aber bei einem Brief, den man in Athen ignorieren konnte, zumal Olympias ihrerseits unangefochten der Hygieia in Athen eine Phiale gestiftet hatte (**9**).

BIBLIOGRAPHIE: Parke, *Oracles of Zeus* (1967) 142 f.

LITERARISCHE QUELLEN

8. Xen. *Hell.* 3, 4, 3. Vgl. Plut. *Ages.* 6, 7–10; Paus. 3, 9, 4.

9. (= II 5 Kultbilder **1. 127**) Hyp. *pro Euxen.* 24–26.

B. Stadtzerstörung und *evocatio*

1. Städte stehen unter dem Schutz der Gottheiten, die sie verehren, meist mit Tempelkult. Dass bei kriegerischen Auseinandersetzungen die Götter einer eroberten Stadt in die eigene Stadt übertragen werden, besonders durch den Transport der Kultstatuen, ist in der nahöstlichen Kriegsgeschichte üblich. Änderung der Macht- und Kriegslage kann dann mit der Rückführung der Götter, d.h. ihrer Statuen gefeiert werden.

Entsprechendes wird von den Konflikten der Griechen mit Persern und Karthagern berichtet (**10**). König Prusias II. von Bithynien hat 155 v. Chr. bei einem Vorstoss gegen Pergamon dort im Asklepieion ein grossartiges Opferfest veranstaltet, dann die nahegelegene Siedlung Nikephorion mit sämtlichen Tempeln gründlich geplündert und zerstört und schliesslich die Asklepiosstatue des Phyromachos aus dem Heiligtum nach Bithynien mitgenommen (**11**) – ein in sich widersprüchliches Verhalten, meinten die Kritiker.

Dass die Götter eine unterliegende Stadt verlassen, ist allgemeine Vorstellung bei den Griechen. So formuliert es Aischylos in den 'Sieben gegen Theben'; Sophokles beschrieb, wie die Götter selbst ihre Statuen aus Troia vor der Eroberung wegtragen; Vergil hat das Motiv aufgegriffen (**12**).

Anlässlich der Belagerung von Tyros durch Alexander den Grossen (332 v. Chr.) gab eine Traumoffenbarung zu verstehen, dass der Gott zu Alexander übergehe; die Tyrier warfen daraufhin Ketten um die Apollonstatue und nagelten sie an der Basis fest (**13**). Nachträglich wurde behauptet, dieser Apollon stamme seinerseits aus Gela und sei 403 bei Einnahme der Stadt durch die Karthager nach Tyros gelangt (vgl. **10**).

LITERARISCHE QUELLEN

10. Timaios, *FGrH* 566 F 106 = Diod. 13, 108.

11. Polyb. 32, 15, 1–8; vgl. *RE* XXIII 1117.

12. Aischyl. *Sept.* 217 f.; 304–320 mit *Schol.* 217d; 304–311b; Soph. *TrGF* IV *fr.* 452 (= *Schol.* Aischyl. *Sept.* 304–311b); Verg. *Aen.* 2, 351 f.

13. Plut. *Alex.* 24, 4–9; vgl. Plut. *quaest. Rom.* 279a; Arr. *an.* 2, 16–24.

2. *Evocatio*. Rituelle Massnahmen, einen Gott aus einer Stadt zu holen und anderswohin zu versetzen, finden sich vor allem bei den Hethitern – was hier nicht zu behandeln ist – und bei den Römern.

Allgemein wird das Verfahren bei Plinius, nach Verrius Flaccus, dargestellt (**14**): «Bei Belagerungen pflegte man vor allem durch römische Priester den Gott 'herauszurufen', unter dessen Schutz die Stadt stand, und ihm den gleichen oder einen bedeutenderen Kult bei den Römern zu versprechen». Von einer «festen Sakralformel» (*certum carmen*) spricht Macrobius (**15**).

Als Musterfall gilt das Verfahren bei der Eroberung der etruskischen Stadt Veji (396 v. Chr.). Livius schildert diese *evocatio* der Iuno Regina (**16**): Der Consul spricht vor dem Angriff ein feierliches Gebet – ohne 'feste Formel' –, dann erfolgt, nach der Eroberung, sorgsam das 'reinliche' Abholen der Tempelstatue und Transport zum Tempel auf dem Aventin in Rom.

In Rom stamme, heisst es, 'Minerva Capta' aus Falerii, Vertumnus aus Etrurien (**17**). Für eine *evocatio* der Schutzgottheit von Carthago gibt Macrobius die Formel (**18**).

Realiter weist eine Inschrift aus Isaura Vetus in Kleinasien auf eine *evocatio* in Form eines Gelübdes im Jahre 75 v. Chr. (**21**).

Als Gegenmassnahme gegen eine mögliche *evocatio* wird die Regel angeführt, die Namen der römischen Götter geheimzuhalten, insbesondere den der eigentlichen Schutzgottheit der Stadt (**19**).

Umsetzung einer *evocatio* in griechische Mythologie ist die Entführung des Palladion aus Troia durch Diomedes und Odysseus: Nur so konnte Troia erobert werden. Die Erzählung stand in der *Kleinen Ilias*; die attische Vasenmalerei nimmt darauf wiederholt Bezug (**20**). Die Variationen und Komplikationen der Geschichte – zwei Palladia, ein echtes und eine Kopie? – sind hier nicht zu behandeln. Das troische Palladion wurde gleichgesetzt mit dem Palladion

– in Athen: Diomedes habe es an Akamas gegeben;

– in Argos: dort ist es mit Pallaskult und Diomedes verbunden (Kall. *h.* 5);

– in Sparta, Leukippidenheiligtum (Plut. *quaest. Graec.* 48, 302d);

– ausserdem wurde das Palladium im unbetretbaren Zentralraum des Vestatempels in Rom vermutet.

Stukturell ähnlich sind die Mythen um das Götterbild der Taurischen Artemis, das aus der Ferne entführt sein soll: Auch dieses Bild wurde in kontroverser Weise mit realen Kultbildern gleichgesetzt, mit dem von Halai Araphenides

(Eur. *Iph. T.* 1450–1461) bei Athen oder mit dem der Ortheia in Sparta (Paus. 3, 16, 7).

Zum Palladion und zum Kultbild der Taurischen Artemis s. auch *ThesCRA* II 5 Kultbilder, Abschnitt X.B.

BIBLIOGRAPHIE: Basanoff, V., *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain* (1947); Brelich, A., *Die geheime Schutzgottheit von Rom* (1949); Burkert, W., «Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht im altgriechischen Ritual», *ZRGG* 22 (1970) 443–455; Chavannes, F., *De Palladii raptu*. Diss. Berlin (1891); Graf, F., «Das Götterbild aus dem Taurerland», *AntW* 4 (1979) 33–41; Latte, *RR* (1960) 125; Le Gall, J., «Evocatio», in *Mél. J. Heurgon* (1976) 519–524; Wissowa, *Religion* (1912²) 383–384; *idem*, *RE* VI 1 (1907) 1152–1153 *s.v.* «evocatio».

LITERARISCHE QUELLEN

14. Plin. *nat.* 28, 18. – *In obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum.*

15. Macr. *Sat.* 3, 9, 1–2. – *(ut) cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos...*

16. Liv. 5, 21–23, bes. 21, 1–4; 22, 3–7; vgl. – sehr knapp – Plut. *Cam.* 6, 1.

17. Ov. *fast.* 3, 835–846; Prop. 4, 2, 4.

18. (= III 6 b Gebet, röm. **7**) Macr. *Sat.* 3, 9, 7 f., aus Sammonicus Serenus (2. Jh. n. Chr.), der sich seinerseits auf Furius (L. Furius Philus, Zeit Scipios II.) beruft. – «Ob es ein Gott oder eine Göttin ist, in deren Schutz sich Volk und Bürgerschaft von Karthago befinden, und Dich vor allem, jener, der Du den Schutz dieses Volks übernommen hast, bitte ich, flehe ich, ersuche ich von Euch die Gnade, dass Ihr Volk und Bürgerschaft von Karthago aufgebt, die Stätten, Tempel, Heiligtümer und ihre Stadt verlasst und von ihnen weggeht, und dass Ihr diesem Volk Furcht, Angst, Vergessenheit einjagt und so preisgegeben nach Rom zu mir kommt, dass unsere Stätten, Tempel, Heiligtümer und unsere Stadt akzeptabler und anerkannter seien, dass Ihr für mich, das römische Volk und meine Soldaten Vorgesetzte seid, so dass wir es wissen und merken; wenn Ihr so handelt, gelobe ich, dass ich für Euch Tempel und Spiele einrichten werde.» (*Si deus si dea est cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor vereorque veniamque a vobis peto, ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeatis, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me veniatis nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intelligamusque; si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum*). Vgl. Serv. *Aen.* 12, 841; Hor. *c.* 2, 1, 25–27.

19. Plut. *quaest. Rom.* 61, 278f. – ... «verboten ist, jene Gottheit, der es besonders zukommt, Rom zu retten und zu bewahren, zu nennen, zu untersuchen, mit Namen zu nennen...». – Serv. auct. *Aen.* 2, 351 (= *ThesCRA* III 6 b Gebet, röm. **4**): *et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.*

20. *Kleine Ilias*, Bernabé, *PEG fr.* 1; vgl. *LIMC* III Diomedes I p. 397.

EPIGRAPHISCHE QUELLE

21. Inschrift aus Isaura Vetus, 75 v. Chr., *AEpigr* (1977) 816; Beard/North/Price, *RR* II 248.

BILDZEUGNISSE

Zum 'Palladion' s. *LIMC* I Akamas **6**; II Athena **103–110**; III Diomedes I **23–105**.

3. Bei Zerstörung von Städten oder Siedlungen gab es rituelle Handlungen, die dauernde 'Wüstung' zu sichern.

Möglicherweise ist die rituelle Vernichtung eines 'politischen Heiligtums' Ende des 6. Jh. v. Chr. in Murlo, Etrurien, archäologisch fassbar (**22**).

Nach römischem Brauch verwendet man dabei einen Pflug, «damit (die Städte) durch den gleichen Ritus, durch den sie gegründet sind, vernichtet werden» (**23**).

Macrobius gibt eine Liste von 'devovierten' Städten, darunter Carthago und Korinth (**24**). Jerusalem, das zum Privateigentum Vespasians erklärt wurde, gehört nicht dazu. Die Römer hatten insbesondere Carthago verflucht und dort zu wohnen verboten; die Devotionsformel für Carthago bringt Macrobius (**25**). Die Verfluchung schien allerdings, als unter C. Gracchus eine Wiederbesiedlung zur Debatte stand, durch Senatsbeschluss aufhebbar.

Nur im Alten Testament bezeugt, aber aus dieser Quelle als Vorstellung populär, ist die Verwendung von Salz: Abimelech eroberte die Stadt Sichem und «streute Salz auf sie» (**26**).

Nach dem Perserkrieg legten die Ionier «einen Fluch auf die verbrannten Heiligtümer, falls jemand sie verändern oder wieder in den alten Zustand versetzen wollte»: Sie sollten Ruine bleiben als «Andenken an die Asebie» des Xerxes (Isokr. *paneg.* 156).

BIBLIOGRAPHIE: East, W. G., *The Destruction of Cities in the Mediterranean Lands* (1971); Edlund-Berry, I. E. M., «Ritual Destruction of Cities and Sanctuaries. The 'Un-founding' of the Archaic Monumental Building at Poggio Civitate (Murlo)», in De Puma, R. D./Small, J. P. (eds.), *Murlo and the Etruscans* (1994) 16–26.

ARCHÄOLOGISCHER BEFUND

22. Murlo: Edlund-Berry.

LITERARISCHE QUELLEN

23. Serv. auct. *Aen.* 4, 212. – *Ad exaugurandas vel diruendas civitates aratrum adhibitum, ut eodem ritu, quo conditae, subvertantur.*

24. Macr. *Sat.* 3, 9, 13.

25. Macr. *Sat.* 3, 9, 10 f. (= *ThesCRA* III 6 b Gebet, röm. **8**); zum Problem der Wiederbesiedlung App. *Lib.* 135; *civ.* 1, 24.

26. *AT Iudices* 9, 45.

III. Staatliche Massnahmen gegen neue Kulte und Geheimkulte

1. Stadtstaaten schränken nächtliche Kulte, Frauenkulte, Privatkulte ein.

In Böotien verbietet ein Gesetz des Daitondas nächtliche Rituale (**27**).

Platon möchte private Heiligtümer generell verbieten (**28**). Die (fingierte) Rede des Maecenas an Augustus rät, 'fremde' Kulte und neue Kulte prinzipiell nicht zuzulassen (**29**).

Literarisch ausgemalt wird die Verfolgung des Dionysoskultes als eines neuen, ekstatischen Kults in den Tragödien des Aischylos, *Pentheus*, und des Euripides, *Bacchai*. Bei Euripides drohen dem unerwünschten Mysterienpriester alias Dionysos und seinen Anhängern Verhaftung und Todesstrafe. Als Gewaltakt der besonderen Art wird der Sitz des Sehers Teiresias, weil dieser den neuen Kult unterstützt hat, umgestürzt und die Weihebinden dem Wind überlassen (**30**).

BIBLIOGRAPHIE: Knoepfler, D., «La loi de Daitôndas, les femmes de Thèbes et le collège des Béotarques au IV^e^ et au III^e^ siècle avant J.-C.», in Angeli Bernardini, P. (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura Greca* (2000) 345–366; Reverdin, O., *La religion de la cité platonicienne* (1945).

LITERARISCHE QUELLEN

27. Cic. *leg.* 2, 37. – *Atque omnia nocturna... in media Graecia Daetondas* (*sic* Knoepfler: *Diagondas codd.*) *Thebanus lege perpetua sustulit*; vgl. Cic. *leg.* 2, 21.

28. Plat. *nom.* 909d–910e.

29. Cass. Dio 52, 36, 1–2.

30. Eur. *Bacch.* 345–351.

2. In Athen werden im 5./4. Jh. 'neue' Kulte z.T. akzeptiert, wie Bendis, oder sogar von Staats wegen eingeführt, wie Asklepios; sie werden aber auch kritisiert und können zu gerichtlichem Vorgehen Anlass bieten:

In Aristophanes *Horai* wird der phrygische Gott Sabazios aus der Stadt vertrieben (**31**).

Im Prozess gegen Sokrates ist die Einführung von 'neuen *daimones*' ein entscheidender Anklagepunkt, wobei das offenbar von Sokrates gebrauchte Wort *daimonion* besonderen Argwohn weckt (**32**).

Drei Prozesse in Athen gegen Frauen, die durch religiöse Aktivitäten hervorgetreten waren, sind im 4. Jh. bekannt:

Phryne, die berühmte Hetäre, wurde wegen Veranstaltung von *thiasoi* eines neuen Gottes Isodaites vor Gericht gestellt. Der Redner Hypereides erreichte einen Freispruch (**33**).

Eine gewisse Nino wurde wegen Veranstaltung von *thiasoi* oder 'Mysterien' hingerichtet (**34**).

Ebenso wurde Theoris, eine 'Seherin' und Magierin, samt ihrer Familie hingerichtet (**35**).

Auch das römische Recht kennt Todesstrafe für diejenigen, «die neue und nach Gebrauch oder Sinn unbekannte Religionen einführen» (**36**).

BIBLIOGRAPHIE: Garland, R., *Introducing New Gods* (1992); zu Sokrates: 145–150; Parker, *AthRel* (1996) 152–198: New Gods; bes. 163, 34; Versnel, *Inconsistencies* I (1990) 102–131.

LITERARISCHE QUELLEN

31. Aristoph. *Horai*, *PCG* III 2 *fr.* 577–589 p. 296.

32. Text der Anklage: Plat. *apol.* 24c; Favorinus bei Diog. Laert. 2, 40. Diskussion und Sekundärliteratur zu Sokrates sind uferlos.

33. Berühmte Anekdote bei Athen. 590d–591f = Euthias *fr.* 1. Vgl. Parker, *AthRel* 162 f.; Versnel 118 f.

34. Nino: Demosth. 19, 281 mit *Schol.* 495a/b Dilts; Demosth. 39, 2; 40, 9; Ios. *c. Ap.* 2, 267.

35. Theoris: Demosth. 25, 79–80; Plut. *Dem.* 14, 6; Philoch., *FGrH* 328 F 60 = Harpokr. *s.v.*

36. Paul. *sent.* 5, 21. – *qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt...*

3. Mysterienprozess in Athen 415 v. Chr., verflochten mit dem Hermokopiden-Prozess (s.u. **VIII.**2). Erhalten ist der direkte Bericht eines schwer belasteten Kronzeugen, die Gerichtsrede des Andokides von 399 v. Chr. (**37**); ergänzende und z.T. widersprechende Einzelheiten bringen Thukydides (**38**) und – mit zeitgenössischen Akten – Plutarch (**39**). Unbestritten war der Bezug auf die Mysterien von Eleusis; nicht ganz klar ist, welcher Art das Vergehen war: Wurden die Mysterien (parodierend) 'nachgemacht' und damit das Geheimnis verletzt, oder wurden Mysterien (konkurrenzierend) 'durchgeführt', mit quasi-magischer Effizienz? Die zentrale Rolle wurde Alkibiades zugeschrieben, der sich der Festnahme durch Flucht entzog. Fest stand die Todesstrafe für die schuldig Befundenen. Es kam zu Dutzenden von Hinrichtungen, mit Einzug des Besitzes der Verurteilten. Zusätzlich wurden die Priester und Priesterinnen von Eleusis zu einem Fluch gegen die Frevler aufgeboten; dieser Fluch wurde später zugunsten des Alkibiades ebenso feierlich wieder aufgehoben (**40**). Das Haus, in dem der Frevel stattgefunden hatte, wurde nachträglich dem Kult des Dionysos Melpomenos in der Familie der Euneiden geweiht (**41**).

BIBLIOGRAPHIE: Burkert, W., «Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen: Das Zeugnis von Euripides' Hypsipyle», in Bierl, A./v. Möllendorff, P. (Hsg.), *Orchestra. Drama, Mythos, Bühne* (1994) 44–49; Furley, W. D., *Andokides and the Herms* (1996); MacDowell, D., *Andocides On the Mysteries* (1962).

LITERARISCHE QUELLEN

37. Andokides *de mysteriis*.

38. Thuk. 6, 27–29. 53. 60.

39. Plut. *Alc.* 18–22. 33 mit Akten (Eisangelie des Thessalos).

40. Der Fluch: Plut. *Alc.* 22, 5; *ibid.* Weigerung der Priesterin Theano; seine Aufhebung: 33, 2, Fachausdruck: τὰς ἀρὰς ἀφοσιώσασθαι, «die Flüche rituell beseitigen»; Weigerung des Hierophanten Theodoros.

41. Paus. 1, 2, 5; vgl. Burkert 1994.

4. Römische Kontrollen. Rom sucht fremde Kulte einzuschränken bzw. zu verbieten.

Zu umfassendem Vorgehen kam es, inmitten des 2. Punischen Kriegs, 212 v. Chr.: 'Fremde Kulte' wurden von der Polizei gestört, was fast zum Strassenaufstand führte. Dann gebot ein Edikt des Praetors, divinatorische und rituelle Schriften abzuliefern und 'auswärtige Riten' zu unterlassen (**42**).

181 v. Chr. wurden am Ianiculus 'Bücher des Numa' in einem Steinsarg ausgegraben, sieben lateinische *de iure pontificio*, sieben griechische *de disciplina sapientiae* d.h. philosophischen Inhalts; der Praetor Q. Petilius befand, der Inhalt sei religionsauflösend (*pleraque dissolvendarum religionum inesse*) und liess die Bücher, mit Unterstützung des Senats, verbrennen (**43**).

Zum Isiskult s. Abschnitt 6.

In der Kaiserzeit gibt es Gesetze nicht nur gegen '*sacrilegi*', sondern auch gegen '*superstitio*' und '*incognitas religiones*' (**44**).

LITERARISCHE QUELLEN

42. Liv. 25, 1, 6–11: «ein Haufen von Frauen, Priesterchen, Seher» (*mulierum turba, sacrificuli et vates*); Eingreifen der *aediles* und *triumviri capitales*; Eingreifen: «die Zurüstungen für die Opfer durcheinanderwerfen» (*disicere apparatus sacrorum*); 25, 1, 12: Edikt des Praetors: «Wer immer Weissagebücher oder Gebete oder Opferkunst in schriftlicher Form besitze, solle all diese Bücher und Schriftstücke vor dem 1. April bei ihm abliefern; und niemand solle an einem öffentlichen oder heiligen Ort in neuer oder fremdartiger Form opfern».

43. Bücher des Numa: Liv. 40, 29; Plut. *Numa* 22, 6–8; Plin. *nat.* 13, 84 = Cass. Hemina, *HRR² fr.* 37, Calpurnius Piso Frugi, *HRR² fr.* 11; Plin. *nat.* 13, 87 (je 12 Bücher) = Valerius Antias, *HRR² fr.* 7–9; Varro bei Aug. *civ.* 7, 34; Sempronius Tuditanus, *HRR² fr.* 3.

44. Mark Aurel und Paul. *sent.* 5, 21, 2 (s. Guyot/Klein I 48).

5. Zur bedeutendsten Katastrophe religiöser Repression wurden die *'Bacchanalia'* in Rom, 186 v. Chr. Direktes Zeugnis ist die berühmte zeitgenössische Inschrift, die das Verbot der *Bacanalia* expliziert (**45**). Details bringt der Bericht des Livius (**46**), novellistisch ausgearbeitet und insofern Zweifeln ausgesetzt, doch inhaltsreich und detailliert. Es geht um geheime Mysterien mit persönlicher Weihe (*initia*, *Bacchis initiare*). Dazu gehört eine 10-tägige Vorbereitung mit speziellen Riten Tag für Tag; dann eine nächtliche Weihe: Der Initiand werde «wie ein Opfertier weggeschleppt» und einer homosexuellen Vergewaltigung unterzogen. Die Anklage fügte hinzu, es sei auch zu Morden und zu Testamentsfälschungen gekommen. Das Verfahren vor dem Senat führte zum Verbot des Kultes und zur Vollstreckung von Tausenden von Todesurteilen gegen Frauen und Männer.

BIBLIOGRAPHIE: Festugière, A.-J., «Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos», in *Etudes de religion grecque et hellénistique* (1972) 89–113; Pailler, J.-M., *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie* (1988).

S. auch *ThesCRA* II 3 c Initiation II.B.

EPIGRAPHISCHE QUELLE

45. *CIL* I² 581: *Senatus consultum de Bacchanalibus*, 186 v. Chr.

LITERARISCHE QUELLEN

46. Liv. 39, 8–19; 39, 10, 7 f. – «Wie ein Opfertier» herbeigeschleppt, «gewaltsame Schändung», «passive und aktive» Rollen (*velut victimam... per vim stuprum... patienda – facienda*); vgl. 13, 11.

6. Das Ringen um den Isiskult in Rom. Aus Ägypten und dem griechischen Osten, besonders von Delos her, fand der Kult der 'Ägyptischen Götter' Isis und Sarapis in Rom mehr und mehr Anhängerschaft, besonders unter den Ausländern und in den unteren Klassen. Ein *collegium* von *pastophori* bestand seit Sulla (Apul. *met.* 11, 30).

Von Seiten des Senats wurden in der sich verschärfenden, bürgerkriegsähnlichen Situation dagegen immer wieder Massnahmen ergriffen.

Am 1. Januar 58 v. Chr. wurden die Opfer des Consuls Gabinius gestört, der die Heiligtümer von Isis und Sarapis vom Capitol beseitigt hatte; gefordert wurden Opfer für die ägyptischen Götter. Der Consul gab nicht nach. Doch wurden die zerstörten Altäre in privater Agitation wiederhergestellt (**47**). 52 beschloss der Senat nochmals, die Heiligtümer zu zerstören. Offenbar im Vollzug dieses Beschlusses handelte der Consul Aemilius Paulus im Jahre 50. «Als kein Handwerker (das Heiligtum) anzurühren wagte, legte der Consul sein Obergewand ab, riss ein Beil an sich und schlug es in die Tür des Tempels ein» (**48**). Doch schon im Jahr 48 bestand erneut Anlass, nach einem Bienen-Prodigium im Capitol gemäss der Deutung der Seher die Heiligtümer von Isis und Sarapis zu zerstören (**49**); der Ausbruch des Bürgerkriegs dürfte dazwischengekommen sein. Jedenfalls wurde im Jahr 43 vielmehr der Bau eines Isistempels beschlossen (**50**). Die Ausführung liess lange auf sich warten. Augustus suchte zu bremsen und wollte ägyptische Heiligtümer nur ausserhalb des Pomeriums, ja in weiterer Verschärfung selbst in den Vorstädten nur in fester Distanz vom Stadtgebiet zulassen (**51**). Tiberius ging nach einem berüchtigten sexuellen Skandal im Isistempel nochmals mit grösster Strenge gegen den Kult vor: Die beteiligten Priester wurden gekreuzigt, andere gezwungen, «ihre Kultgewänder samt dem verwendeten Gerät zu verbrennen» (**52**). Anerkannt und mit Tempel ausgestattet wurde der Isiskult schliesslich unter Caligula (Apul. *met.* 11, 26).

BIBLIOGRAPHIE: Malaise, *Conditions* (1972) 362–377 (371 gegen Alföldi und Vidman 101–103); Merkelbach, *Isis* (1995) 131–133; Roeder, G., *RE* IX 2 (1916) 2103 *s.v.* «Isis»; Turcan, *Cultes or.* (1989) 87–91.

LITERARISCHE QUELLEN

47. Tert. *apol.* 6; *ad nat.* 1, 10 mit Berufung auf Varro.

48. Cass. Dio 40, 47, 3; Val. Max. 1, 3, 4 (Aemilius Paulus): *cum... nemo opificum attingere auderet posita praetexta securim arripuit templique eius foribus inflixit.*

49. Cass. Dio 42, 26, 2.

50. Cass. Dio 47, 15, 4.

51. Cass. Dio 53, 2, 4; 54, 6, 6.

52. Ios. *ant. Iud.* 18, 3, 4; Suet. *Tib.* 36: *religiosas vestes cum instrumento omni comburere.*

7. Der Konflikt um die *Compitalia*. Dies ist ein einzigartiger Fall, in dem ein alter Kult mehrfach verboten und dann doch in veränderter Form wiederhergestellt wurde. Allerdings handelte es sich weniger um eigentlich religiöse Belange als um Formen des sozialen Zusammenspiels, die als wichtig empfunden wurden.

'*Compitum*' heisst die Stelle, wo mehrere Grundstücke zusammenstossen; seit je pflegte man dort Kapellen zu errichten und zu Ehren der Lares Compitales ein Nachbarschaftsfest zu feiern. Dies wurde auch in die Stadt übertragen, wo sich in der Pflege der Nachbarschafts-Interaktionen '*collegia*' bildeten, unter Aufsicht von *collegiorum magistri*.

Die demnach nicht direkt von Senat und Magistraten kontrollierten *collegia* konnten zu *pressure groups* im politischen Kampf werden, besonders in der auf den Bürgerkrieg zulaufenden Verschärfung der Konflikte in Rom nach 70 v. Chr.

Darum wurden durch *senatus consultum* im Jahre 64 die *collegia* der *compitales* kurzerhand aufgehoben (**53**).

Dies war sehr unpopulär. Zu Beginn des Jahres 60 versuchte ein Volkstribun die Feste wieder in Gang zu bringen, wurde aber durch den Einspruch des designierten Consuls Metellus Celer gehindert. Publius Clodius als Volkstribun hat dann durch eine *lex Clodia* im Jahre 58 die *collegia* und ihr Fest wiederhergestellt; noch bevor das Gesetz durchgebracht war, hat sein Gehilfe Sextus Clodius (*RE s.v.* «Clodius» Nr. 12) die Feste bereits am 1. Januar 58 organisiert (**53**).

Caesar hat dann zur Zeit seiner Diktatur die *collegia* wiederum kurzum verboten (**54**). Augustus dagegen fand den Weg, die *collegia* und ihre Feste zu restituieren, wobei jedoch inmitten der Laren jeweils der Genius Augusti dargestellt und verehrt wurde. In dieser Form bestand der Kult bis ans Ende des Heidentums.

BIBLIOGRAPHIE: Boehm, F., *RE* XII 1 (1924) 808–812, bes. 810 *s.v.* «Lares»; Waltzing, P., *Etude historique sur les corporations professionelles à Rome* (1895); Wissowa, *Religion* (1912²) 167 f., 171 f. und *RE* IV 1 (1900) 791 f. *s.v.* «Compitalia», 791–794 *s.v.* «Compitum».

LITERARISCHE QUELLEN

53. Cic. *Pis.* 8 f.; dazu Ascon. Ped. 6 f.: *Collegia sublata sunt.*

54. Suet. *Iul.* 42: *cuncta collegia... distraxit.*

IV. Staatliche Massnahmen gegen Menschenopfer

1. Allgemein bekannt und diskutiert waren die Kinderopfer der Karthager, von Modernen lange Zeit in Kombination mit dem Alten Testament (*2. Kön.* 23, 10; dort auch das Wort Tophet) 'Moloch-Opfer' genannt. Die griechischen Zeugnisse sind dicht (**55**). Stätten der rituellen Kinderbeisetzung, 'Tophets' finden sich in Karthago, in Motye-Mozia, in Sardinien u.a.m.

Neuerdings besteht die These (Moscati, Ribichini), die in den 'Tophets' bestatteten Kinder seien eines natürlichen Todes gestorben, die Kinderopfer seien griechische Verleumdung. Diese Kontroverse ist vorläufig unentschieden (Bonnet/Xella 331–333).

Staatliche Verbote erfolgten, laut griechischen Quellen, von Seiten des Königs Dareios (**56**) und des Gelon: «Als der Tyrann Gelon die Karthager bei Himera besiegte, zwang er sie beim Friedensschluss mit ihnen in die Vereinbarungen aufzunehmen, dass sie aufhören würden die Kinder dem Kronos zu opfern» (**57**). Später wird immer wieder von Kinderopfern berichtet, weit über die Zerstörung von Karthago (146 v. Chr.) hinaus.

Von einem gewaltsam durchgesetzten Verbot in Africa berichtet Tertullian, aus Sicht des Militärs: «Kinder wurden in Africa dem Saturn öffentlich geopfert bis zum Prokonsulat des Tiberius» (historisch nicht identifizierbar; kaum der Kaiser), «der eben diese Priester auf eben diesen Bäumen ihres Tempels, welche die Verbrechen beschattet hatten, wie auf Votivkreuzen zur Schau stellte; dies bezeugt die Militärtruppe unserer Vaterstadt, die eben diese Leistung für jenen Prokonsul vollzog» (**58**).

BIBLIOGRAPHIE: Bonnechère, *Sacrif. hum.* (1994); Bonnet, C./Xella, P., «La religion», in Krings, V. (éd.), *La civilisation phénicienne et punique*, *Handbuch der Orientalistik* XX (1995) 316–333; Brown, S. S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context* (Diss. Indiana University 1986); Ciasca, A., «Sul 'tofet' di Mozia», *SicArch* 14 (1971) 11–16; Hughes, *Hum-Sacrif* (1991) 115–130; Leglay, M., *Saturne Africain* (1966) 332–350; Moscati, S., «Il sacrificio punico dei fanciulli: Realtà o invenzione?», *QuadLinc* 261 (1987); Moscati, S./Ribichini, S., «Il sacrificio dei bambini: Un aggiornamento», *QuadLinc* 388 (1991); Moscati, S., *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito Cartaginese* (1991); Pauli, R., *Sardinien* (1978) 134–139; Stager, L. E., *Oriental Institute, Annual Report* (1978/9) 56–59.

LITERARISCHE QUELLEN

55. Karthagische Kinderopfer: Plat. *Min.* 315bc; Demon, *FGrH* 327 F 18 (Sardinien); Theophr. bei Porph. *abst.* 2, 27, 2; Diod. 13, 86 und 5, 66, 5; Diod. 20, 14, 4–6 (Bedrängnis durch Agathokles); Dion. Hal. *ant.* 1, 38, 2–3; Plut. *de superst.* 171b–d; Porph. *abst.* 2, 56; Philon Bybl., *FGrH* 790 F 3b (= Eus. *p. E.* 4, 16, 11); dazu die Phalaris-Legende, Pind. *P.* 1, 95 f.

56. Iustin. 19, 1, 10.

57. Plut. *reg. et imp. apophth.* 175a, vgl. *de sera* 552a; Theophr. *fr.* 586 Fortenbaugh (= *Schol.* Pind. *P.* 2, 2).

58. Tert. *apol.* 9, 2.

2. Menschenopfer wurden in Rom 97 v. Chr. generell verboten (**59**). Zu Konflikten kam es in der Folge in Spanien: 'Bletonesioi' – wohl Lusitaner – hatten Menschen geopfert; die Römer sprachen die Angeklagten auf Grund des alten Brauches frei, verboten die Praxis aber für die Zukunft (**60**).

Im Bereich der Kelten waren Menschenopfer bekannt; Griechen und Römer diskutierten darüber (**61**); Poseidonios beschreibt gängige Menschenkopf-Trophäen der Gallier. «Davon brachten die Römer sie ab, auch von dem, was bei Opfern und Wahrsagungen den bei uns gültigen Bräuchen widerspricht» (**62**), schreibt Strabon in augusteischer Zeit. Schärfer hat in Gallien dann Claudius durchgegriffen (**63**).

LITERARISCHE QUELLEN

59. Plin. *nat.* 30, 12. – *Senatus consultum... ne homo immolaretur.* Vgl. Paul. *sent.* 5, 23, 16.

60. Plut. *quaest. Rom.* 83, 283e, vgl. Strab. 3, 3, 6–7 p. 154–155; Liv. *perioch.* 49.

61. Cic. *Font.* 31; Caes. *Gall.* 6, 16; in England: Tac. *ann.* 14, 30, 2; bei Germanen: Tac. *Germ.* 39, 1.

62. Poseid., *FGrH* 87 F 55 = *fr.* 274 Edelstein-Kidd (= Strab. 4, 4, 5 p. 198).

63. Suet. *Claud.* 25, 5. – Druiden, *dira immanitas*; von Augustus für *cives* verboten; «Claudius hat es völlig abgeschafft» (*Claudius penitus abolevit*).

V. Einschränkung von Divination und Magie

1. Römer betrachteten Formen der *divinatio* als Gefahr für die öffentliche Ordnung. Dabei wirkte seit je im Sinn gegenseitiger Kontrolle und Einschränkung das Nebeneinander von römischen *auspicia*, etruskischen *haruspices* und griechischen *libri Sibyllini*, die nur auf Senatsbeschluss hin eingesehen werden durften.

139 v. Chr. wurden erstmals die 'Chaldäer', d.h. die mit neuer Technik erfolgreichen Astrologen, verbannt (**64**). Die weiteren wechselnden Auseinandersetzungen der römischen Gesetzgebung mit Wahrsagern und Astrologen sind hier nicht zu dokumentieren.

Als Hochverrat galten Fragen nach dem Tod des Kaisers.

Schliesslich führte die christliche Gesetzgebung zu einem totalen Verbot der Wahrsagerei (**65**).

BIBLIOGRAPHIE: Barton, T., *Ancient Astrology* (1994); Beard/North/Price, *RR* (1998) II 271–273; Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* (1879–1882, repr. 1978); zu römischen gesetzlichen Verfahren: IV 319–360; Fögen, M. Th., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Mommsen, Th., *Römisches Strafrecht* (1899) 861–865.

LITERARISCHE QUELLEN

64. Val. Max.1, 3, 2.

65. Paul. *sent.* 5, 21, 3; *Cod. Theod.* 9, 16, 2; 9, 16, 4: «Es schweige bei allen definitiv die Neugier des Wahrsagewesens» (*sileat omnibus perfecto divinandi curiositas*).

2. Massnahmen gegen Magie. Magie war in der alten Welt allgemein gebräuchlich, doch immer verdächtig, zumal die Angst vor Schadenzauber umging. Dokumente des versuchten Schadenzaubers, *defixiones*, sind in der griechischen Welt seit Ende des 6. Jh. v. Chr. zahlreich zu finden; auch Platon nimmt auf solche Praxis Bezug (**66**). S. *ThesCRA* III 6 g Fluch (Abschnitt 5.b) und III 6 i Magie.

Prozesse gegen 'neue Götter' galten in der Regel auch dem Zauberverdacht; s.o. **III.2** (Nino, Theoris). Für Magie drohte die Todesstrafe. Ein anonymer Fall erscheint bei Aesop: Eine Frau, die mit Zauberformeln zur 'Niederlegung göttlichen Zorns' und 'Weihungen' Geschäfte macht, wird wegen 'Neuerungen im Göttlichen' hingerichtet (**67**). Im Fall einer schwangeren Zauberin wartet man die Geburt des Kindes ab (**68**).

Einen Freispruch erreichte in seiner Selbstverteidigung offenbar Apuleius; er war angeklagt, durch Magie für sich eine reiche Witwe als Gemahlin gewonnen zu haben (**69**).

Die kaiserzeitliche, schliesslich christliche Gesetzgebung ging mit zunehmender Strenge gegen Magie vor (**70**).

Private Anwendung von Liebesmagie und drastische Gegenmassnahmen beschreibt eine Szene aus dem christlichen Syrien (**71**): Ein Student hatte um einer begehrten Partnerin willen einen Liebeszauber im Gräberbezirk durchgeführt. Seine ihn überwachenden Gegner gehen dann hinein, finden allerhand 'Hergerichtetes' vor, sie pissen darauf und häufen Staub darüber. Die Liebesmagie schlug in diesem Falle fehl.

BIBLIOGRAPHIE: Abt, A., *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (1908); Beard/North/Price, RR (1998) II 261–270; Collins, D., «Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens», *ClQ* 51 (2001) 477–493; Dickie, M. W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (2001); Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (1996); Fögen, M. Th., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Mommsen, Th., *Römisches Strafrecht* (1899) 641–643.

LITERARISCHE QUELLEN

66. Plat. *nom.* 933d.

67. Aisop. Nr. 56 Perry.

68. Ail. *var.* 5, 18.

69. Apul. *de magia* (*apol.*) (158/9 n.Chr.).

70. Paul. *sent.* 5, 23, 14–19; *Cod. Theod.* 9, 16, 3; *Dig.* 9, 18, 17.

71. Epiphanios *panar.* 30, 8, 5–9.

VI. Massnahmen gegen die Juden

Die Verfolgung von anderen Kulten, von Wahrsagung und Magie durch Israel selbst sind nicht Gegenstand vorliegender Darstellung.

Der jüdische Staat, der sich mit Ermächtigung durch den persischen König konstituiert hatte, hat die Perserzeit ohne Konflikt überstanden. Das wohl erst in nachpersischer Zeit entstandene Esther-Buch (3, 8 f.) allerdings malt die 'Endlösung' des Antisemitismus aus: «Ihre Gesetze sind von denen jedes anderen Volkes verschieden... so möge schriftlich angeordnet werden, sie zu vertilgen.»

Der scharfe Konflikt brach unter dem Seleukiden Antiochos IV. Epiphanes aus. Auf das ganz negative Bild, das Polybios von diesem Epiphanes entwirft – «er hätte eher Epimanes heissen sollen» (Polyb. 26, 1a, 1) – hat man oft hingewiesen. Antiochos IV. griff, auf dem Hintergrund jüdischer Parteikämpfe, 168 v. Chr. in Jerusalem ein. Der dadurch ausgelöste Aufstand der Makkabäer führte, über lange Guerilla-Kämpfe, schliesslich zur Gründung eines unabhängigen jüdischen Staates, dessen erfolgreichster und letzter König Herodes (37–4 v. Chr.) war.

Als Quellen von jüdischer Seite existieren die *'Makkabäerbücher'*; sie sind nur griechisch erhalten, doch ist fürs erste Buch ein hebräisches Original bezeugt; dazu kommt als indirektes Zeugnis das Buch *Daniel*, das offenbar um 164 v. Chr. redigiert wurde.

Das erste Makkabäerbuch (**72**) nennt ein Edikt des Königs: «Alle sollen ein Volk sein, und jeder sollte seine Bräuche aufgeben»; es folgt ein allgemeines Verbot der Ausübung der jüdischen Religion in Palästina (167 v. Chr.). Authentizität und Bedeutung dieser Edikte sind umstritten. Geschildert wird der Eklat in der Kleinstadt Modein: Die Gesandten des Königs verlangen gemäss dem Edikt, «so wie alle Völker» das Opfer zu vollziehen; ein Jude tritt vor, am Altar zu opfern, und wird sogleich von einem strenggläubigen Juden, Mattathias, getötet, der auch den Altar zerstört und dann mit seinen Söhnen in die Berge flieht (**73**); dies wird der Beginn des Makkabäer-Aufstandes. Die Massnahmen gegen die Religion der Juden wurden dann 164 wieder aufgehoben, der Tempel zu Jerusalem den Juden zurückgegeben. Antiochos starb 163.

Von griechischer Seite liegt der ausführlichste Bericht bei Diodor (**74**) vor, offenbar aus Poseidonios. Er ist indirekt, er gibt einen Rückblick in einem neuen Konflikt, der um 130 v. Chr. unter Antiochos VII. ausbrach. Damals erinnerte man sich, was Antiochos Epiphanes unternahm, das 'Heilige' der Juden zu zerstören: Antiochos IV. «setzte seinen Ehrgeiz daran, die Bräuche aufzulösen. Deshalb opferte er dem Bild des Gründers (Moses) und dem Altar im Freien ein grosses Schwein, goss das Blut gegen sie aus, liess das Fleisch zubereiten und gab Befehl, mit der Brühe davon ihre heiligen Bücher, die die fremdenfeindlichen Bräuche enthielten, zu bespritzen; die bei ihnen 'unsterblich' genannte Lampe, die pausenlos im Tempel brannte, liess er löschen, und er zwang den Hohen Priester und die anderen Juden, von dem Fleisch zu sich zu nehmen.»

Antiochos VII. setzte sich von dem, was der Epiphanes getan hatte, ab und suchte den Ausgleich mit den Juden. Die weiteren Konflikte zwischen Juden und dem römischen Staat sowie die Christenverfolgungen im römischen Imperium sind hier nicht zu behandeln.

Ein Heiligtum der Juden in Ägypten, der 'Tempel' 'des Onias', wurde nach dem Judenkrieg Vespasians aller dort geweihten Gaben und Schätze entleert, die Tore wurden verschlossen, das Ganze für 'unbetretbar' erklärt, so dass «keine Spur der Gottesverehrung blieb» (**75**).

BIBLIOGRAPHIE: Baltrusch, E., *Die Juden und das römische Reich* (2002); Bickerman, E., *Der Gott der Makkabäer* (1937); Hengel, M., *Judentum und Hellenismus* (1988³) 486–564; Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. ed. by Vermes, G./Millar, F., I (1973) 137–163.

LITERARISCHE QUELLEN

72. *Makk.* I 1, 41–51; Edikt: 1, 41 f.; das Religionsverbot und seine Folgen: 1, 44–51.

73. *Makk.* I 2, 1–28.

74. Diod. 34, 1 = Poseid., *FGrH* 87 F 109.

75. Ios. *bell. Iud.* 7, 433.

VII. Asylverletzung und Asylbeschränkung

(S. auch *ThesCRA* III 6 e Asylie.) Gewalttaten und Plünderungen von Heiligtümern waren in der Praxis gang und gäbe. Dass die Perser in Griechenland im Jahr 480 v. Chr. die Heiligtümer zerstört hatten, wurde ihnen nachträglich zum anhaltenden Vorwurf gemacht.

1. Ein historischer Fall der Asylverletzung mit rituellen und politischen Folgeproblemen war der Tod des Pausanias im Heiligtum der Athana Chalkioikos in Sparta, um 470 v. Chr. Pausanias sollte als Hochverräter verhaftet werden, rettete sich aber in ein Gebäude im Heiligtum. Man liess ihn dort verhungern, holte aber doch den Sterbenden im letzten Augenblick aus dem Heiligtum heraus, sodass er ausserhalb starb (**76**). Sehr starkes Unbehagen blieb, man sprach von Gespenstererscheinungen; es kam zum Einsatz von Gespensterbannern, *psychagogoi* (**77**). Zur Sühne wurden schliesslich gemäss Delphischem Orakel «zwei Personen statt der einen der Göttin zurückgegeben» (**78**), in Gestalt zweier Statuen. Unbeeindruckt davon forderten die Athener 432 nochmals die Spartaner auf, «das *agos* der Chalkioikos auszutreiben» (Thuk. 1, 128, 2; 1, 135, 1). Im Kriegsverlauf ging das Problem dann offenbar verloren.

BIBLIOGRAPHIE: Fontenrose, *Oracle* (1978) Q 174; Parke/Wormell, *DelphOracle* (1956) Nr. 114; Schaefer, H., *RE* XVIII 4 (1949) 2563–2578 *s.v.* «Pausanias 25».

LITERARISCHE QUELLEN

76. Thuk. 1, 134.

77. Plut. *de sera* 560e; *fr.* 126 Sandbach.

78. Thuk. 1, 134, 4; Paus. 3, 17, 7–9.

2. Der Rückgriff von Staat bzw. Stadt auf die eigenen Tempelschätze war an sich üblich; explizit spricht davon Perikles bei Thukydides (2, 4 f.). Dagegen wurde die Verwendung des Golds von Delphi durch die Phoker im 'Heiligen Krieg' (356–346 v. Chr.) nachträglich, im Zug der Propaganda König Philipps, als Tempelfrevel gebrandmarkt und mit Legenden umsponnen (**79**): Die Flötenspielerin, die einen goldenen Kranz vom Delphi-Gold sich schenken liess, sei in Metapont auf Geheiss der Stimme Apollons, die aus seinem Lorbeerheiligtum erklang, von Apollons ekstatischen Sehern in Stücke gerissen worden.

König Pyrrhos plünderte das Persephoneheiligtum von Lokroi, erlitt aber gleich darauf einen Schiffbruch und gab die Schätze zurück (**80**).

LITERARISCHE QUELLEN

79. Theop., *FGrH* 115 F 248.

80. Proxenos, *FGrH* 703 F 9 (= Dion. Hal. *ant.* 20, 9), vgl. Liv. 29, 8.

3. Das Artemisheiligtum von Ephesos verdankte seinen Ruhm vor allem seinem Anspruch als unverletzliches Asyl für Menschen ebenso wie für dort deponiertes Kapital und war darum Jahrhunderte lang ein florierendes Bankhaus.

Die Asylie stellte Fragen nach den Grenzen des Rechtsstaates. 22 n. Chr. ordnete Kaiser Tiberius eine allgemeine Überprüfung der Asylie-Ansprüche im griechischen Bereich an, voran Ephesos. Denn «die Tempel füllten sich mit den schlechtesten Sklavenhaufen; mit der gleichen Unterstützung wurden Schuldner und schwerster Verbrechen Verdächtige aufgenommen...» (Tac. *ann.* 3, 60).

In Ephesos hat das Asylrecht kriegerische Greuel im Heiligtum nicht verhindert (Athen. 593a–b; App. *Mithr.* 23). Aber ob ins Heiligtum geflüchtete Sklaven und Schuldner auszuliefern seien, darüber wurde auch dort seit langem diskutiert (**81**).

Dabei bestand für Ephesos vor allem die Frage nach der Grenze des Asyls: «Es ergab sich, dass die Grenzen der Asylie oft geändert wurden. Alexander dehnte sie auf 1 Stadion aus, Mithradates aber schoss einen Pfeil von der Ecke unter dem Dach und schien das Stadion um ein weniges übertroffen zu haben; Antonius verdoppelte es und schloss damit einen Teil der Stadt in die Asylie ein; dies schien aber schädlich und die Stadt den Verbrechern zu unterstellen. Darum hat Augustus der Kaiser dies widerrufen» (**82**). Es sind der Reihe nach die Herrscher 'Asiens', die das Asyl bestimmen. Ob der Schuss des Mithradates ein überliefertes Ritual oder die besondere Leistung des 'Mithras' im Namen führenden Königs war, wird nicht gesagt. Antonius und Augustus scheinen durch einfaches Dekret zu wirken.

Caesar berichtet im *bellum civile*, wie zweimal einer seiner Gegner drauf und dran war, in Ephesos die «dort seit alters deponierten Gelder» zu konfiszieren, in aller Form aus Staatsräson, mit Senatoren als Zeugen; beide Male sei im letzten Moment, auf den Stufen zum Tresorraum sozusagen, eine Nachricht von Caesars Erfolg dazwischen gekommen und habe die Aktion verhindert. «So ist Caesar zweimal dem Geld von Ephesos zu Hilfe gekommen» (**83**).

BIBLIOGRAPHIE: *Ephesos* I (1906) 237–282: literarische Zeugnisse über den Artemistempel von Ephesos; Friesinger, H./Krinzinger, F. (Hsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien* (1995); darin Burkert, W., «Die Artemis der Epheser», 59–70; Rigsby, K. J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (1996); zu Ephesos: 385–393; Sinn, U., «Greek Sanctuaries as Places of Refuge», in Marinatos/Hägg, *Sanctuaries* (1993) 88–109.

LITERARISCHE QUELLEN

81. Plut. *Alex.* 42, 1. – Brief Alexanders: Den Sklaven verhaften, sobald er das Heiligtum verlässt. – Verweigerung der Auslieferung eines Sklaven: Cic. *Verr.* II 1, 85. Umgang mit Schuldnern: Plut. *de vitando aere al.* 827 ff.

82. Strab. 14, 1, 23 p. 641.

83. Caes. *civ.* 3, 33; 3, 105.

4. Mythische Exempla der Asylverletzung von Tempel und Altar liefert die alte Epik. Drei dieser Szenen sind in der archaischen Vasenmalerei mit einer gewissen Vorliebe dargestellt (**87**):

– Der Königssohn Troilos, noch ein Knabe, wird von Achilleus verfolgt, gefangen und am Altar des Apollon Thymbraios geschlachtet.

– Kassandra wird durch Aias den Lokrer vom Bild der Athena weggerissen und vergewaltigt. Die Vergewaltigung ist in den Texten allenfalls angedeutet, in den Bildern durch die Nacktheit des Mädchens ausgedrückt.

– König Priamos wird von Neoptolemos am Altar des Zeus Herkeios erschlagen.

Literarische Quellen sind die 'kyklischen' Epen *Kypria* und *Iliou persis* (**84**). Als Strafe nennt der Mythos den Tod des Aias im Meeressturm (Hom. *Od.* 4, 499–511) oder allgemein die böse Heimkehr der Griechen (Alk. *fr.* 298 Voigt; Eur. *Tro.* 65–86) und die Ermordung des Neoptolemos durch Orestes in Delphi (Pind. *paean* 6; Eur. *Andromache*).

Ein angeblich tausendjähriges Sühneritual der Lokrer für den Frevel des Aias ist in unklaren und widersprüchlichen Zeugnissen überliefert (**85**), bestätigt durch eine ihrerseits fragmentarische und unklare Inschrift (**86**): Die Lokrer haben zur Sühne zwei Mädchen als Tempeldienerinnen nach Ilion zu senden. Man vermutet, dass ein innerlokrisches Initiationsritual sekundär auf Troia bezogen wurde.

BIBLIOGRAPHIE: Bonnechère, *Sacrif. hum.* (1994) 150–163 (ausführliche Diskussion aller Zeugnisse zu den lokrischen Mädchen); Davreux, J., *La légende de la prophétesse Cassandra d'après les textes et les monuments* (1942); Graf, F., «Die lokrischen Mädchen», *Studi storico-religiosi* 2 (1978) 61–79; Maggiani, A., «'Assassini all'altare'. Per la storia di due schemi iconografici greci in Etruria», *Prospettiva* 100 (2000) 9–13; Steuernagel, D., *Menschenopfer und Mord am Altar. Griechische Mythen in etruskischen Gräbern* (1998); Zindel, Chr., *Drei vorhomerische Sagenversionen in der griechischen Kunst* (1974) (zu Troilos).

LITERARISCHE QUELLEN

84. Troilos: *Kypria*, Bernabé, *PEG arg.* Z. 63; Apollod. *epit.* 3, 32; Aias–Kassandra: *Iliou persis*, Bernabé, *PEG arg.* Z. 15; Apollod. *epit.* 5, 22; Priamos: *Iliou persis*, Bernabé, *PEG arg.* Z. 13; Apollod. *epit.* 5, 21.

85. Ain. Takt. 31, 24; Kall. *fr.* 35 Pf.; Timaios, *FGrH* 566 F 146; Lykophr. 1141–1173 mit *Schol.*/Tzetz. 1141; Strab. 13, 1, 40 p. 600 f.; Plut. *de sera* 557d (mit Euphorion *fr.* 53 *Coll. Alex.* p. 40); Ail. *fr.* 41; Apollod. *epit.* 6, 20–22; Serv. *Aen.* 1, 41.

INSCHRIFT

86. *IG* IX 1^2, 3, 706; vgl. Wilhelm, A., «Die lokrische Mädcheninschrift», *ÖJh* 14 (1911) 163–256; Bonnechère, *Sacrif. hum.* 161–163.

BILDZEUGNISSE

87. Troilos: *LIMC* I Achilleus **206–388**; VIII Troilos. – Aias/Kassandra: *LIMC* I Aias II **16–108**; VII Kassandra I **47–191**; VIII Suppl. Ilioupersis *passim*. – Priamos/Neoptolemos: *LIMC* VI Neoptolemos S. 777; VII Priamos **85–114**; VIII Suppl. Ilioupersis **1–14. 16. 30. 33. 40. 42–45**.

VIII. Provokationen gegen etablierte Frömmigkeit

S. auch *ThesCRA* II 5 Kultbilder, Abschnitte XI und XIII.C.

1. Bestrafung von Göttern

Dass Menschen versuchen, Götter, die sie enttäuschen, zu bestrafen, ist eine naheliegende Reaktion (Hom. *Il.* 22, 20).

Knaben der Arkader peitschen die Statue des Pan mit Meerzwiebeln, wenn die Jagd unbefriedigend ausfällt (**88**).

Xerxes liess den Hellespont peitschen, nachdem ein Sturm seine Flotte geschädigt hatte (**89**).

Alexander, heisst es, hat nach dem Tod seines Freundes Hephaistion das Kultbild des Asklepios in Ekbatana zerstören lassen (**90**).

Augustus liess, nach einer Katastrophe seiner Flotte im Sturm, Neptuns Statue bei der Zwölfgötterprozession zum Zirkus entfernen (**91**).

LITERARISCHE QUELLEN

88. Theokr. 7, 106 f. mit *Schol.* 106–108a.

89. Hdt. 7, 35.

90. Arr. *an.* 7, 14, 5 (zweifelnd); Epikt. 2, 22, 17.

91. Suet. *Aug.* 16, 2.

2. Asebie als 'Treue-Zeichen'

Hetairien kannten als 'Treue'-Zeichen das «gemeinsame Verbrechen» (κοινῶς τι παρανομῆσαι Thuk. 3, 82, 6); so erfolgte der Mord am Demagogen Hyperbolos als *pistis* (Thuk. 8, 73, 3). In Athen war eine Tat dieser Art die Hermenverstümmelung 415 v. Chr. (s.o. **III.**3), «Zeichen des Treuebundes» nach Aussage des beteiligten Andokides (**92**). Ob an den Hermesstatuen die Gesichter (Thukydides), die Phallen (Aristophanes) oder beides verstümmelt wurden, darüber widersprechen sich die Zeugnisse (**92. 93. 94**).

BIBLIOGRAPHIE: Furley, D., *Andokides and the Herms* (1996).

LITERARISCHE QUELLEN

92. And. *de mysteriis*. – 67: die Hermenverstümmelung als 'Treuebeweis, der am wenigsten Treue schafft', πίστις ἀπιστοτάτη.

93. Thuk. 6, 27–28. 53. 60.

94. Aristoph. *Lys.* 1094.

3. Gegen den Bau des Pythion-Heiligtums in Athen durch Peisistratos protestierte das durch Abgaben belastete Volk durch Urinieren und Defäzieren am Ort, wogegen Peisistratos mit grausamen Strafen vorging. Es blieb die Redensart: «Besser noch wärst du am Pythion ausgetreten» (**95**).

LITERARISCHE QUELLEN

95. Zenob. Ath. 2, 94, V 500–506 ed. Bühler (1999). Bühler zweifelt an der historischen Faktizität.

4. Jugendbanden im Athen des 4. Jh. v. Chr. nennen sich «geile Böcke» (*ithyphalloi*), sie «weihen einander» mit phallischen Riten; andere, die sich *'Triballoi'* nennen, kaprizieren sich darauf, die unberührbaren 'Hekate-Speisen' und die beim Reinigsungsritual weggeworfenen Ferkelhoden zu konsumieren (**96**).

LITERARISCHE QUELLEN

96. Demosth. 54 (*Gegen Konon*). – 14: «Sie weihen einander dem Geilen» (τελοῦντες ἀλλήλους τῶι ἰθυφάλλωι), vgl. 17; 39: «Die Hekate-Speisen aufessen und die Hoden von den Schweinchen, mit denen man Reinigungen durchführt» (τὰ Ἑκαταῖα κατεσθίειν, καὶ τοὺς ὄρχεις τοὺς ἐκ τῶν χοίρων, οἷς καθαίρουσιν).

5. Ein gewalttätiger makedonischer Flottenführer, Dikaiarchos (*RE s.v.* Nr. 1), der um 201 v. Chr. in der Ägäis tätig war, errichtete, wo er sich festsetzte, zum Zweck des Terrors Altäre für 'Gottlosigkeit' (*Asebeia*) und 'Rechtsbruch' (*Paranomia*) (**97**).

LITERARISCHE QUELLEN

97. Pol. 18, 54, 11.

WALTER BURKERT

6.i. MAGISCHE RITUALE

GLIEDERUNG

The concept of magic (R. L. Fowler) 283
I. Begrifflichkeit (F. Graf) 287
II. Die Praxis 288
A. Einleitung (F. Graf) 288
B. Die Ritensammlung der Zauberpapyri und die griechisch-römische magische Ritualistik (F. Graf) 289
1. Allgemeines 289
2. Initiationsriten 289
3. Divinationsriten 290
4. Heilungsriten 290
5. Binde- und Schadenzauber (*defixio*) 293
6. Löseriten und Exorzismus 294
7. Unterhaltende Magie 296
8. Pflanzenhebung 297
9. Wetterriten 298
C. Gemmes magiques (Á. M. Nagy) ... 299

The concept of magic

The term «magic» derives from Greek *mageia* (Latin *magia*), itself a derivative of *magos*, a priest of the Zoroastrian religion. (Dickie 18–46; Bremmer 1 and 2). In the latter's earliest appearance in Greek (Heraclitus, *VS* 22 B 14, ca. 500 B.C.; authenticity needlessly doubted), it already refers to dubious religious activity; in Soph. *Oid. T.* 387–389 (?ca. 430 B.C.), Oedipus flings the word at Tiresias along with others denoting fraud, greed and treachery. He also calls him an *agyrtēs*, a wandering, begging priest; Plato depicts *agyrtai* as people who prey on the gullible rich, claiming the ability (*dynamis*) to manipulate the divine powers and selling incantations (*epōidai*) and curses (*katadesmoi*): a classic formulation of the commonest definition of magic, even if he does not himself use the word in this passage (*pol.* 364b [**8**]; but see *pol.* 572e, *polit.* 280e; similar sentiments at *nom.* 909b). Another important text, the Hippocratic treatise *On the Sacred Disease* (ca. 400 B.C.), attacks *magoi*, *kathartai* (purifiers), *agyrtai* and *alazones* (impostors) who offer fraudulent cures of epilepsy by magical means, claiming to bend the gods to their will (**16**). It is not that the doctor allows no place for gods in the world, but that he decries the false piety of these *magoi*. The whole treatise is an assault on magic, which obviously caused the author serious anxiety, or the invective would not be worth his trouble. Apart from attesting the attraction of magic, however, this booklet also offers the first clear instance of magic regarded as an improper way of approaching the gods, of magic vs. religion. The sophist Gorgias (*Helen*, *VS* 82 B 11, 10, ?ca. 430 B.C.) plays on this relationship when he likens rhetoric's ability to control people's opinions to that of magic and *goēteia*, sorcery (another pejorative word; see Burkert 1); he speaks of the power (*dynamis*) of the rhetor's incantations (*epōidai*). The shocking comparison is part of the sophist's calculated bid for notoriety. Several passages in Euripides also use *mag*-words of standard magical activities (*Suppl.* 1110, *Iph. T.* 1338, *Or.* 1497), further confirming that by the end of the fifth century the familiar associations of «magic» were all in place.

It is significant, if those are right who say that magic is defined by its deviance from approved religion, that a foreign word was pressed into service for the purpose. The experience of the Persian Wars made it easy to use Persia as the archetypical Other. Yet as Bremmer notes (Bremmer 1), there must have been more to it than this: there must have been extensive Greek experience of real Persian *magoi*, whose (as it seemed) strange mumblings and mysterious rituals would have offered an obvious paradigm of weird religion. Such experience is amply attested in the historians Xanthus of Lydia (*FGrH* 765 F 31. 32), Herodotus, and Xenophon, whose reports of the *magoi* are accurate in some respects and, in the last two writers at least, delivered in neutral terms (Xanthus by contrast loses few opportunities to peddle the sensational). The Derveni papyrus, also a text of the late fifth century, and quite possibly the sort of thing sold by *agyrtai*, casually compares Greek mystical practices to those of the *magoi*, and seems to imply the routine presence of such persons in a Greek milieu. The text reveals the complexity of the issues: the doubtful piety of «magical» practices, in all their variety, might now be quietly tolerated, now vigorously attacked, now just as vigorously defended (as Socrates by Plato, or Jesus by the disciples), on different and constantly renegotiated grounds. Meanwhile, evidence on all sides shows that thousands secretly indulged in the magician's art. Furthermore, many practices – *epōidai*, for instance, which were a traditional part of a doctor's apparatus (*Od.* 19, 457, Plat. *Charm.* 155e) – could in the proper circumstances be whol-

ly acceptable. Initiation into various mystery religions had much in common with magic; these cults had a very variable reputation (Graf 2). The uneasy negotiation continues throughout antiquity; in the Roman sphere, legislation against harmful applications is found already in the Twelve Tables (5th cent. B.C.) and still in the law digests of late antiquity, which find it necessary to distinguish good magic from bad (Nock 316–317). Apuleius' *Apology* against a charge of magic is extant (A.D. 158 or 159); in his defence he carefully distinguishes magic from true philosophy, that is appropriate communication with the divine. The Latin words themselves (*magus*, *magia*, *magicus*) first begin to appear in late Republican texts, with various nuances. A tendency to condemn magic *tout court*, rather than particular harmful practices, gathers strength throughout the Imperial era (Graf, *Magic*; Kippenberg; Gordon 1; Dickie; Janowitz; Rives), reaching its most uncompromising form under the Church, which also had little truck with Neo-Platonists' efforts to make magic respectable through theurgy, the ability to «work the god» by achieving union of the human soul with the cosmic force. Yet the fathers were not above appropriating the pagan philosophers' subtler manoeuvres in the defence of approved practices (Phillips 2711–2732).

Thus on the one hand, we find in the ancient world practices of the expected kind – incantations, amulets, curses, etc. – called «magic» and condemned as immoral attempts to coerce the gods for wicked ends; on the other, we find uncertainty about the status of particular acts, and bewildering inconsistency in drawing the boundaries. The negotiation continued throughout the middle ages and the early modern period (Thomas; Flint 1; Bremmer/Veenstra). The first attempts to find a stable transcultural definition of magic begin with modern anthropology; these attempts, however, quickly proved inadequate to the data, and, so far from transcending cultural boundaries, clearly derived from a Victorian, imperialistic worldview which equated magic with the inferior religion of primitives. Already by the early twentieth century scholars were despairing of success, and calls were issued to talk about something else. These calls are still repeated from time to time. They will probably go unheeded as long as the word «magic» is a part of ordinary speech, and scholars of the ancient world continue to wrestle with the growing quantity of material everyone goes on calling «magical», by what one feels is more than mere convention. Most discussions of the theoretical problem, however far-reaching, implicitly work with some definition or other, most commonly the instrumental – magic as manipulation of the divine for specific purposes (Hutton 98–112). Not that one would conclude from this observation that everyone secretly cleaves to the instrumental definition, for like many other common-sense notions deployed in everyday language, this one will not withstand much pressure: there is much that is instrumental about religious practice too, and much that is non-instrumental about magic. Nor can one easily conclude from *that* observation (or from the ancient situation) that the difference is simply dependent upon social construction (that is to say, in some contexts, this or that manipulation is magical, in others, acceptably religious): the similarity of so many social constructs calls for explanation. So the problem of defining magic is real and unavoidable, and attempts to alter the terms of the debate have not won general assent.

Surveys of the history of this debate are many and readily accessible (e.g. Aune 1507–1523; Phillips 2722–2732; Versnel 1; Smith 1; Graf, *Magic*, ch. 1; Cunningham; Bremmer 3; further bibl. in Fowler, Collins 2, and Noegel *et al.* 1–17); here the basic outlines may be given. The early discussion was naturally dominated by evolutionism, which finds its fullest statement in the work of James Frazer. Magic in this scheme is erroneous religion, religion imperfect science; this is an intellectualist model, in Evans-Pritchard's phrase. Practitioners are distinguished according to their «intention, rationality, and autonomy» (Graf, *Magic* 14; see Frazer I 220–243): science and magic are united in their conception of nature governed by impersonal laws, and in the autonomy of the agent vis-à-vis this nature, which he attempts to master, but they have quite different notions of rationality; magic and religion are united in believing in the supernatural, but the former attempts to command it, while the latter beseeches its favour. The evolutionism has long since been discarded, and Frazer's understanding of religion is consistent with only the most extreme positivism. Nonetheless, his list of characteristics is still widely applied in discussions of magic, though in completely different explanatory frameworks. The first serious field investigation of these matters by Malinowski exposed the inadequacy of Frazer's model; among other points, he noted that the Trobriand Islanders were quite aware of the limitations in respect of ordinary rationality of magical solutions to problems, but also understood their strengths. Malinowski adopted a «functionalist» approach, describing practices in emic terms (those of the society itself), observing the contexts in which they were applied and the results they were expected to produce. Evans-Pritchard's beautiful *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) belongs to this tradition. The functionalist approach, in view of the endless variety of observed behaviour and cognitive paradigms, tends to deny the possibility of a universal magic/religion distinction; it has had the lasting effect of making scholars appropriately sensitive to insiders' accounts of their own actions.

A different tradition, stemming from Marcel Mauss (1902–03) and Emile Durkheim (1912), does find a universal distinction in the illegality of magic: magic is socially disapproved religion. This explains the tendency for magical acts to be performed by individuals in secret, and allows one to explain how the same act can be religious in one context, magical in another. Magic in this model coexists with religion and is in continual dialogue with it. In recent years variants of the sociological position have often been espoused, though one still has to wonder why the grounds of illegality seem to be broadly similar across time and place. This similarity could be one of family resemblance, in Wittgenstein's phrase; one can think of many common characteristics of magic, not all of which need be present, some of which might turn up in religion, but which combine in different ways to create unmistakable members of the family (Versnel 1). A somewhat similar formulation derives from W. Goode, who offers a series of tendencies, and sees magic and religion as the poles of a continuum (Goode 1; see also Goode 2, 50–54 and Aune 1512): magic coerces, religion supplicates; magic is a means to an end, religion is an end; magic tends to be for and done by individuals, religion to be for and done by groups; magic has its professionals and clients, religion has its leaders and followers; magic tends to try one technique after another in the case of failure, whereas religion finds other explanations; the practitioners of magic decide whether, and when, a ritual ought to be conducted, whereas religious rituals generally must be conducted, often according to a fixed timetable; magic has the potential of being directed against society (or groups in society, or respected individuals) whereas religion does not; religion promotes awe, worship, and emotional involvement more than magic. All of these are tendencies; exceptions can be found in every case.

The performative and ritual aspects of magic have also received attention (Tambiah 1; Thomassen; Versnel 3; Smith 2) and have added nuance to our understanding; Thomassen, building on Tambiah, defines magic as an illegitimate appropriation of ritual power for personal ends, «offsetting the balance between the individual and the collective which forms the sanctioned norm of ritual practice in societies» (65). Full weight in this definition should be given to both «appropriation» and «power.» Religion is fundamentally about the fear of unknown, superior, potentially lethal power; this fear is possibly older than humanity itself (Burkert 2). Nothing causes more fear than power, or is more likely to attract mechanisms of social control; an individual presuming to set his own rules is extremely dangerous. The power of the gods being the greatest of all, the need for such controls in the religious sphere is especially urgent.

Boundaries between acceptable and unacceptable religious activity thus exist in all societies. However, there seems to be more to the cross-cultural similarity than the mere existence of boundaries; otherwise the criteria for distinguishing magic from religion would vary more than they do. At this point some scholars would look to the phenomenology of religion. All societies must have ways of apprehending and explaining the world, especially that part of it that is, precisely, unknowable and inexplicable. Only the most naïve belief in the Enlightenment project of human perfectability will allow one to think that one day all the answers will be attained, causing «magic» and «religion» to disappear, leaving only «science». Many people, modern magicians and adherents of conventional religion alike, would resist even a disguised version of this doctrine, viz. that though we, owing to our human limitations, cannot always know what parts of science are in error, or ever really remove such elements, an omniscient being such as God does in fact know which parts are wrong, so that we are bound in our limited way to commit ourselves to the search for this kind of truth: such a model presumes that the natural order is subject to immutable laws, which even God cannot contravene; but the essence of the miraculous, which has much in common with the magical, is the unpredictable and capricious breaching of the natural order by the divinity; and it is the attraction of magic that one can circumvent the usual rules and manipulate that unpredictability for oneself, in effect becoming God. Modern magicians, like modern adherents of religion, strongly believe in the reality of such power, rejecting the notion that their beliefs rest on a discursive, cultural construct. If this stance that magic is real runs the risk of absolutist judgements in a way that a sociological/functionalist approach does not – the latter avoids comparisons, allowing the validity of any belief system in its own context, whereas a Frazerian judgement based on absolute value holds that magic is inferior to religion – it is a risk magicians are happy to run, for in their view magic is the superior religion, or at least a serious alternative: Frazer is stood on his head. At this point in the argument, opposing positions reach an impasse. Anyone sceptical of modern magic's claims can observe that this anti-Frazerian position is only conceivable as an intertext with religion in our particular historical and social context, i.e. yet another culturally-specific transmutation in the endless social constitution of magic; but this charge would no more be accepted by the magician than an anthropological or relativist view of Christianity as just another religion would be accepted by its believers. (Some modern magicians regard the power they invoke as perfectly natural, which is said to show that magic can exist outside religion [Hutton 107]; but this position too has clear rhetorical force in the context of the modern scientific world; moreover, it is a risky stance to adopt, for if the power of magic is both natural and real, modern science could one day lay it bare and put an end to magic – an unacceptable outcome.) The intellectualist refusal to accept the possibility that magic and religion could be rooted in reality might rec-

ommend itself to many people in our secular age, but it contradicts the lived religious experience of millions of others. The fear of greater, unknown powers will always be with us: indeed, many enlightened moderns would hesitate long before defying a magician to do his worst. Magic is and always has been dangerous precisely because it might actually work: if it were all nonsense there would be no debate. By definition, this is a question to which there is no answer.

For early Christianity the element of truth in magic was easily explained: the fallen angels who introduced sorcery into the world ensured that it was just true enough to be tempting (Graf 4, 285; Janowitz 19). Yet even Christianity had trouble identifying the borders, much less policing them (Meyer/Smith/Kelsey; Flint 2; Bremmer 3). Divination, for instance, once an unproblematic part of pagan religion, was deeply suspect to Christianity, and was condemned as dealing with demons; yet still today there are Christian sects obsessed with books of prophecy such as the Book of Revelation, an obsession that poses serious problems for conventional religion and for society at large if arbitrary interpretations of Scripture are translated into violent political action. Miracle-working and faith-healing present similarly uncomfortable challenges to complacent orthodoxy. For the less dogmatic ancient religions the difficulty was even greater, the borders between magic and religion being that much more variable, and nothing like the same kind of institutional police (such as the Church) being available to enforce socially sanctioned definitions. No devil or fallen angels exist in Greek and Roman religion; at an even more basic level, understanding of words like «natural», «supernatural» or «causation» might vary greatly, and certainly do not correspond in straightforward ways with our ideas (Collins 2). The practitioners of many of the activities usually discussed in articles on «magic» would be astonished to learn that they were doing something irreligious; indeed they might have thought they were being especially religious. Ancient magical procedures are often indistinguishable from their religious counterparts (Graf 1, Versnel 2). Similarly there are many aspects of ancient public religion that look frankly magical to us (Fowler). Perhaps (one might be tempted to argue) we should, after all, stop contrasting magic with ancient religion, not only because we are forever shut out from the emic point of view by our post-Christian thought-world, but because the problem as we have inherited it is a specifically Frazerian legacy: though everyone has abandoned his notion that one succeeded the other chronologically, we still worry endlessly about magic vs. religion. Before Frazer, other corruptions of religion, such as superstition, were just as likely to attract concern (Bremmer 2), to say nothing of differences of doctrine and ritual, which engendered outright war upon the practices of heretics, sometimes (depending on the practice) denounced as magic, but more often as human perversions offensive in the extreme to the Deity. However, it is surely too sceptical to say that nothing of the ancient insider's view is accessible to us; our etic categories may unavoidably interfere with our assessments, but we can partially gauge the extent of the interference, and modern categories do at least perform a mediator's service when comparing several cultures at once. Worries about untranslatability do not at all deter scholars from talking at length about the Other, which is ultimately an incoherent procedure if the Other really is untranslatable (Tambiah 2). The grounds of disquiet about magic expressed by ancient writers are similar to those we see in many other times and places; it does seem to be an anthropological constant that magic is a deviant form of religion (Aune 1515). The problem for observers is that the details of specific boundary disputes are so variable that prediction about what might count as magic or religion in any given situation is impossible. One can therefore sympathise with those scholars who deny the possibility of any stable distinction and confine themselves to studying the contexts of particular disputes. Such study does indeed afford the most profitable line of enquiry, if profit is measured by verifiable results; but at the same time, the elusive phenomenological basis of religion will continue to make itself felt (Gordon 1). This tension between the observable process of social construction and the suspicion of underlying realities will continue to challenge researchers and will probably never be resolved.

ROBERT L. FOWLER

GENERAL BIBLIOGRAPHY: Aune, D. E., «Magic in Early Christianity», in *ANRW* II 23.2 (1980) 1507–1557; Betz, H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (1992²) (= *PGMTr*); Bonner, C., «The Technique of Exorcism», *HThR* 36 (1943) 39–49; Bremmer, J. N., «The Birth of the Term 'Magic'», in Bremmer/Veenstra (2002) 1–11 (= Bremmer 1); *idem*, «Appendix: Magic *and* Religion», in Bremmer/Veenstra (2002) 267–271 (= Bremmer 2); *idem*, «Magic in the *Apocryphal Acts of the Apostles*», in Bremmer/Veenstra (2002) 51–70 (= Bremmer 3); Bremmer, J. N./Veenstra, J. R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (2002); Burkert, W., «*ΓΟΗΣ*: Zum griechischen Schamanismus», *RhM* 105 (1962) 36–55 (= Burkert 1); *idem*, *The Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* (1996) (= Burkert 2); Ciraolo, L./Seidel, J. (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World* (2002); Collins, D., «Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens», *ClQ* 51 (2001) 477–493 (= Collins 1); *idem*, «Nature, Cause and Agency in Greek Magic», *TAPhA* 133 (2003) 17–49 (= Collins 2); Cunningham, G., *Religion and Magic: Approaches and Theories* (1999); Delatte, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (1938, 1961³); Dickie, M., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (2001); Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) (Engl. transl. by Swain, J.: *The Elementary Forms of the Religious Life* [1915, often reprinted]; by Fields, K.: *The Elementary Forms of Religious Life* [1995]); Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937); Faraone, C. A./Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (1991); Fiedler, W., *Antiker Wetterzauber* (1931); Flint, V. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (1991) (= Flint 1); *eadem*, «The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions», in Flint/Gordon/Luck/Ogden (1999) 277–348 (= Flint 2); Flint, V. I. J./Gordon, R./Luck, G./Ogden, D. (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome. The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe* (ed. Ankarloo, B./Clark, S.) Vol. 2 (1999); Fögen, M.-Th., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike* (1993); Fowler, R. L., «Greek Magic, Greek Religion», in Buxton, R. G. A. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (2000) 317–343; Frazer, J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Part I: *The Magic Art and the Evolution of Kings* 1 (1913³); Furley, W. D., «Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermedizin», in *Philanthropia kai Eusebeia. FS A. Dihle* (1994) 80–104; Goode, W. J., «Magic and Religion: A Continuum», *Ethnos* 14 (1949) 172–182 (= Goode 1); *idem*, *Religion among the Primitives* (1951) (= Goode 2); Gordon, R., «Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri», in Schäfer/Kippenberg (1997) 65–92 (= Gordon 1); *idem*, «Imagining Greek and Roman Magic», in Flint/Gordon/Luck/Ogden (1999) 159–275 (= Gordon 2); Graf, F., «Prayer in Magical and Religious Ritual», in Faraone/Obbink (1991) 188–213 (= Graf 1); *idem*, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (1994) (rev. ed.: *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike* [1996] [= Graf, *Magie*]; Engl. transl. by Philip, F.: *Magic in the Ancient World* [1997] [= Graf, *Magic*]); *idem*, «The Magician's Initiation», *Helios* 21 (1994) 161–177 (= Graf 2); *idem*, «Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic», in Meyer/Mirecki (1995) 29–42 (= Graf 3); *idem*, «Magic and Divination», in Jordan/Montgomery/Thomassen (1999) 283–298 (= Graf 4); *idem*, «Augustine and Magic», in Bremmer/Veenstra (2002) 87–103 (= Graf 5); Hutton, R., *Witches, Druids and King Arthur* (2003); Janowitz, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians* (2001); Jordan, D. R./Montgomery, H./Thomassen, E. (eds.), *The World of Ancient Magic* (1999); Kee, H. C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Society for New Testament Studies, Monograph Series* 55 (1986); Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition* (1995); Kippenberg, H. G., «Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal», in Schäfer/Kippenberg (1997) 137–163; Kippenberg, H. G./Luchesi, B. (Hsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (1978); Kotansky, R., *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*. I. *Published Texts of Known Provenance. Papyrologica Coloniensia* 22:1 (1994) (= Kotansky 1); Kotansky, R., «Greek Exorcistic Amulets», in Meyer/Mirecki (1995) 243–277 (= Kotansky 2); Lanata, G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate* (1967); Liebs, D., «Strafprozesse wegen Zauberei. Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte», in Manthe, U./von Ungern-Sternberg, J. (Hsg.), *Grosse Prozesse der römischen Antike* (1997) 146–158; Lloyd, G. E. R., *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science* (1979); Mauss, M., «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique* 7 (1902–03) 1–146 (Engl. transl. by Brain, R.: *A General Theory of Magic* [1972]); Merkelbach, R., *Exorzismen und jüdisch-christlich beeinflusste Texte*, in *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* 4. *Papyrologica Coloniensia* 17:4 (1996); Meyer, M./Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power. RGRW* 129 (1995); Meyer, M./Smith, R./Kelsey, N. (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (1999); Mirecki, P./Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World. RGRW* 141 (2002); Nock, A. D., «Paul and the Magus», in Nock, *Essays* I (1972) 308–330; Noegel, S./Walker, J./Wheeler, B. (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (2003); Phillips, C. R., «The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284», in *ANRW* II 16.3 (1986) 2677–2773; Preisendanz, K., *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri* (1928–1931; 2. Ausg. besorgt von Henrichs, A., 1973) (= *PGM*); Rives, J. B., «Magic in Roman Law. The Reconstruction of a Crime», *ClAnt* 22 (2003) 313–339; Schäfer, P./Kippenberg, H. G. (eds.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (1997); Smith, J. Z., «Trading Places», in Meyer/Mirecki (1995) 13–27 (= Smith 1); *idem*, «Great Scott! Thought and Action One More Time», in Mirecki/Meyer (2002) 73–91 (= Smith 2); Stannard, J., «Herbal Medicine and Herbal Magic in Pliny's Time», in Pigeaud, J./Orozio, J. (éds.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps* (1987) 95–106; Tambiah, S. J., *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective* (1985) (= Tambiah 1); *idem*, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (1990) (= Tambiah 2); Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic* (1971); Thomassen, E., «Is Magic a Subclass of Ritual?», in Jordan/Montgomery/Thomassen (1999) 55–66; Thraede, K., *RAC* VII (1969) 44–117 *s.v.* «Exorzismus»; Versnel, H. S., «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* 38 (1991) 177–197 (= Versnel 1); *idem*, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in Faraone/Obbink (1991) 60–106 (= Versnel 2); *idem*, «The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words», in Mirecki/Meyer (2002) 105–158 (= Versnel 3); Weinreich, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, *RGVV* VIII 1 (1909).

ROBERT L. FOWLER, FRITZ GRAF

I. Begrifflichkeit

Magie ist eine der umstrittensten religionswissenschaftlichen Kategorien. Selbst in der neuzeitlichen Ethnologie und Religionswissenschaft, wo der Magie-Begriff als deskriptiver Terminus eingeführt wurde, hat er den normativen Charakter, den er seit seiner Erfindung regelmässig besessen hatte, nie völlig verloren: Magie ist immer «die Religion der anderen». Der Begriff des μάγος erscheint zum erstenmal bei Heraklit im Kontext von Personen, deren ungewöhnliche rituelle Beschäftigung er ablehnt; ursprünglich ein Terminus zur Bezeichnung eines persischen religiösen Funktionärs, wird μάγος im persisch besetzen Ionien Heraklits zum Begriff, der einen religiösen Praktiker als fremd und verachtenswert diskriminiert (Herakl., *VS* 12 B 14). Diese negative Charakterisierung der Praktiker und ihrer Praxis (μαγεία, lat. *magia*) setzt sich durch die ganze Antike fort; im Rom des Augustus wird zum erstenmal ein *magus* aus Italien verbannt (**1**), und im Ephesus des Paulus werden zum erstenmal Magiebücher gesammelt und verbrannt, weil Paulus' Wunder stärker sind (**2**). Die antike Gesetzgebung bestrafte allerdings nicht magische Handlungen als solche, sondern nur, wenn andere gesetzlich geschützte Werte verletzt wurden – die Integrität von Leib und Leben (zu Athen s. Collins 1, in Rom besonders durch die *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, s. Rives), der persönliche Besitz (*Lex XII tab.* [**3**]), die

kaiserliche *maiestas* (**4**). Die in Augustus' Verbannung eines Magiers sichtbare Wendung gegen Magie als solche verstärkt sich im Lauf der Kaiserzeit und schlägt sich in der Gesetzgebung nieder (**5**). Das Christentum lehnt die Magie radikal ab, sumiert freilich jedwedes von der Kirche als heidnisch abgelehnte Ritual unter dem Begriff der Magie. Insbesondere wendet sich die Reichskirche des 4. und 5. Jhs. n. Chr. gegen Divination, die als Teilbereich der Magie erscheint: dahinter steht der Anspruch der christlichen Bischöfe und Kaiser auf den ausschliesslichen Zugang zu religiös bedeutsamem Wissen (Fögen). Die kaiserliche Gesetzgebung des 4. Jhs. verbindet diese christliche Ablehnung mit der bereits heidnischen Sanktion von Magie (**6**). Ungeachtet einer Praxis von Magie, welche durch die christlichen Jahrhunderte weiterlebt, lehnt die offizielle Kirche als Magie gekennzeichnete Riten als Relikt heidnischer Gesinnung und Aberglauben konsequent ab: Magie ist mithin der Teil der rituellen Praxis einzelner Christen, welche die Kirche verurteilt. Im Zeitalter der Entdeckungen werden dann die Riten der eroberten Bevölkerungen als magisch gekennzeichnet, was eine Christianisierung nicht nur legitimiert, sondern fordert. Die sich formierende Kulturanthropologie von Tylor und Frazer übernimmt grundsätzlich diese Terminologie: bei beiden ist Magie zum einen das rituelle Verhalten der Primitivvölker und zum andern das abergläubische rituelle Handeln der Ungebildeten in ihrer eigenen Kultur. Als Erbe der Gründerväter leben solche Wertungen noch immer fort (s. Kippenberg/Luchesi). Magie in der Antike ist mithin bestenfalls der (stets wechselnde) Anteil am rituellen Verhalten, welcher von religiösen Autoritäten – den griechischen Philosophen, den römischen Pontifices oder vom Kaiser in seiner Rolle als *pontifex maximus* – abgelehnt wurde, schlimmstenfalls in einer unreflektierten Projektion all das, was die moderne Altertumswissenschaft aus einer idealisierten Form antiker Religiosität aussondern will.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

1. Hier. *chron. ad ann.* 28 = *Ol.* 188 (p. 163, 25 Helm). – *Anaxilaus Larisaeus Pythagoreus et magus ab Augusto urbe Italiaque pellitur.*

2. *NT act. Apost.* 19, 11–19. – Als Folge von Paulus' Wirken in Ephesos, besonders der Heilungswunder und Exorzismen, welche jüdische Wanderexorzisten (τινες τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν, *quidam de circumeuntibus Iudaeis exorcistis*, 13) imitieren, sammeln und verbrennen zahlreiche Anhänger magischer Praktiken (τῶν τὰ περίεργα πραξάντων, *qui fuerant curiosa sectati*) ihre Bücher im Werte von 50'000 Denarii.

3. Die *Lex XII tab.* enthält das Verbot, Ernten aus einem fremden Feld auf das eigene herüberzubeschwören (Tafel VIII 8 *qui fruges excantassit... neve alienam segetem pellexeris*, «Wer Feldfrüchte wegbeschwört... und du nicht eine fremde Saat zu dir herübergehext hast»), und wohl auch das generelle Verbot von Schadenzauber (Tafel VIII 1 *qui malum carmen incantassit*, «Wer eine bösartige Beschwörung angestimmt hat»; allerdings ist auch das Verständnis von *malum carmen* als 'Schmähgedicht' möglich).

4. Tacitus berichtet mehrfach davon, dass unter Tiberius die Anklage der Magie gegen den Prinzeps zur Beseitigung unliebsamer Personen verwendet wurde, *ann.* 2, 28; 3, 13; 4, 52; unter Nero 12, 59; 16, 31. Beim Tod des Germanicus wird von Magie gesprochen (*ann.* 2, 69), der Prozess gegen Piso *pater* aber sieht von einer solchen Anklage ab, wie der inschriftlich erhaltene Senatsbericht zeigt, Eck, W./Caballos, A./Fernández, F., *Das senatus consultum de Cn. Pisone patre* (1996).

5. Paul. *sent.* 5, 23, 18 überliefert ein Verbot von Zauberei und Zauberbüchern: *libros magicae artis apud se neminem habere licet, et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur: non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.* «Niemand darf Bücher mit magischen Anweisungen bei sich haben; wenn sie bei jemanden gefunden werden, werden das Vermögen dieser Person konfisziert, die Bücher öffentlich verbrannt und die Person selber auf eine Insel verbannt; Personen niederen Standes aber werden hingerichtet. Nicht erst die Ausübung, sondern bereits das Wissen um dieses Handwerk sind verboten.»

6. Die entsprechenden Texte in *Cod. Theodos.* 9, 16, 3 (23. Mai 321/4). 5 (4. Dezember 356?). 4 (25. Januar 357). 6 (5. Juli 358). 7 (9. September 364). 11 (16. August 389); weitere Gesetze verbieten allein Divination (seit Konstantin), freilich in gemässigter Form, 9, 16, 1 (1. Februar 319); Widerspruch 9, 16, 9 (19. Mai 317); weit strenger schliesslich 9, 16, 12 (1. Februar 409).

II. Die Praxis

A. Einleitung

Für die Betrachtung der Magie in diesem Werk ist entscheidend, ob als magisch gekennzeichnete Riten sich nicht bloss in ihrer Intention oder in ihrer Beurteilung durch antike oder moderne Betrachter, sondern auch in ihrer Form von anderen Riten unterscheiden. Für die oralen Riten, die Beschwörungen (ἐπῳδαί) und Sprüche (λόγοι) ist kein formaler Unterschied zu den Gebeten (s. *ThesCRA* III 6 b Gebet) und Hymnen (s. *ThesCRA* II 4 c Musik) aufzuweisen (Graf 1): sie sind entsprechend nicht hier eingeordnet; dabei sind die Defixionstexte, die wenigstens in der römischen, nicht aber in der griechischen Auffassung eng mit den Flüchen verwandt sind, und die zu Unrecht von der modernen Forschung mit den Defixionen zusammengeworfenen Rachegebete ('judicial prayers', Versnel 2) im Kapitel 'Fluch und Verwünschung' (*ThesCRA* III 6 g, Abschnitt 2.c; s. auch *ThesCRA* III 6 b Gebet, Abschnitt V.E) besprochen. Es bleibt eine Besprechung und Beurteilung der übrigen mit diesen oralen Riten verbundenen oder sonstwie als 'magisch' angesprochenen Rituale.

BIBLIOGRAPHIE: Graf 1; Versnel 2.

B. Die Ritensammlung der Zauberpapyri und die griechisch-römische magische Ritualistik

1. Allgemeines

In positiver Wertung erscheinen eine Reihe von Riten im Kontext der Selbstdefinition und Selbstanpreisung der Magier, wie sie uns besonders in den magischen Papyri entgegentreten, die aus dem spätantiken Ägypten überliefert sind (*PGM*). Die Papyri enthalten Rezepte zu privaten Riten, welche hellenisierte ägyptische Priester einer hellenisierten und romanisierten Klientel anboten; teilweise sind es Einzelrezepte, teilweise ganze Ritualbücher, die von einem Sammler, gelegentlich in mehreren Versionen, in den grösseren Kontext seiner eigenen Sammlung integriert wurden, wie z. B. das *Achte Buch Moses*, ein in seiner Substanz hellenistischer Text (Smith), oder die sog. *Mithrasliturgie*, ein ursprünglich theurgischer Text (Kommentar: Betz). Als Rezeptbücher bieten die Papyri oft ausserordentlich detaillierte Beschreibungen von Ritualen, wie sie uns in der früheren griechischen und römischen Tradition kaum vorliegen. Allerdings verbindet die in diesen Büchern versammelte Tradition griechische mit traditionell ägyptischen und jüdischen Elementen: im angerufenen Pantheon figurieren griechische, ägyptische (insbesondere, aber keineswegs ausschliesslich, Isis), mesopotamische (etwa die sumerische Unterweltsherrin Ereschkigal) Gottheiten ebenso wie der jüdische Gott und seine Erzengel; daneben steht ein weit umfangreichere Welt von Dämonen. Zumindest ein Teil der Praktiker dieser Riten ist im Bereich der ägyptischen Tempelpriester zu suchen, die von jeher regelmässig als itinerante Ritualspezialisten das Land versorgten; die besondere Kraft von Riten (Heka [*ḥkꜣ*]) ist in Ägypten als Gottheit ausgeformt und damit ein fester Bestandteil des religiösen Systems, und unter den umfassenderen Gottheiten ist besonders Isis im Besitz solcher Riten. Inwieweit freilich alle Praktiker im ptolemäischen und kaiserzeitlichen Ägypten eingeborene Priester waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Dennoch lassen sich die Einzelheiten dieser Riten nicht problemlos in die frühere griechische und römische Ritualistik projizieren. Allerdings ist auch davon auszugehen, dass bereits im archaischen Griechenland und Italien wandernde (orientalische?) Spezialisten die Kenntnis derartiger Riten verbreiteten, und dass diese Traditionen auch in den Zauberpapyri aufgenommen wurden. Die detaillierten Übereinstimmungen zwischen den Riten des Schadenzaubers bereits im Athen des 5. und 4. Jhs. v. Chr. und den einschlägigen keilschriftlichen Ritensammlungen sprechen dafür (Graf, *Magie* 154–157), und eine ungebrochene Schreibertradition ist im Vorderen Orient bis in seleukidische Zeit belegt (Ungnad, A., «Figurenzauber für den kranken König Shamash-shumu-ukîn», *Orientalia* 12 [1943] 293–310). Im hellenistischen Griechenland hören wir nicht bloss von jüdischen Exorzisten (**2. 35. 38**), sondern auch von Assyrern als Spezialisten für Magie, später und viel häufiger von Chaldäern, die bes. mit Astrologie verbunden werden (**7**). Bereits Platon schreibt den Bindezauber 'Wanderpriestern und Sehern' zu (**8**), die freilich nicht zwingend Orientalen sein müssen; aber eine solche die gesamte Mittelmeerwelt umfassende Tätigkeit erklärt die erstaunliche Homogenität der Riten bereits in spätarchaischer Zeit und weist darauf, dass zahlreiche Elemente der Zauberpapyri aus einer solchen Tradition stammen und nicht zwingend traditionell ägyptisch sein müssen.

BIBLIOGRAPHIE: Betz, H. D., *The «Mithras Liturgy». Text, Translation, and Commentary* (2003); Graf, *Magie* (1996); Smith, M., «The Eighth Book of Moses and How It Grew (P.Leid. J 395)», in *Atti del XVII Congr. Int. di Papirologia*, Napoli 1983 (1984) II 683–693.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

7. Einen Assyrer als Lehrer von magischen Riten nennt Theokr. 2, 161–162. Chaldäer werden Aristot. *fr.* 35 Rose (wohl unecht und hellenistisch) und Sotion *fr.* 35 Wehrli (= Diog. Laert. 1, 1) genannt; Cic. *div.* 1, 2 und Gell. 1, 9, 6 zeigen, dass *Chaldaeus* als generelle Bezeichnung für einen Astrologen verwendet werden konnte.

8. Plat. *pol.* 364 b–c nennt 'Wanderpriester und Seher', ἀγύρται καὶ μάντεις, als Spezialisten für Initiationen und Schadenzauber; sie sprechen an den Türen der Reichen vor. Zu solchen Priestern als Träger orientalischer Traditionen vgl. Burkert, W., «Itinerant Diviners and Magicians. A Neglected Element in Cultural Contacts», in Hägg, R. (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation*, *ActaInstAthenSue*, ser. in 4°, 30 (1983) 115–119; *id.*, *Or.* 43 ff.

Die in den Papyri angebotenen Riten zerfallen im Wesentlichen in folgende Kategorien:

- Initiationsriten für Praktiker
- Binde- und Schadenzauber
- Divinatorische Riten
- Heilungsrituale
- Exorzismus und Lösung der Bindung
- Unterhaltende Magie
- Pflanzenhebung

Aus anderen Quellen gehören weiterhin dazu

- Wetterrituale

In der Folge sollen diese Riten insofern besprochen werden, als sie entweder eine Sonderkategorie darstellen oder aber von anderswo in diesem Werk behandelten Ritentypen signifikant abweichen.

2. Initiationsriten

Die Papyri enthalten einige Rituale, welche den professionellen Magier mit der notwendigen Be-

fähigung versehen. In diesem Sinn stellen sie sich zu den Initiationsriten professioneller Spezialisten, von denen wir spätestens im hellenistischen Griechenland hören, die aber dort im Detail selten fassbar sind. Ausserhalb der Papyri ist mehrfach davon die Rede, dass der zukünftige Magier eine oft Jahre dauerende Zeit in den geheimen Adyta der Isis oder des Asklepios-Imhotep verbringen muss (**9**); Details fehlen, doch fügt sich eine solche Periode der völligen Trennung von der Umwelt in das allgemeine Schema des *rite de passage* (van Gennep). Die Papyri selber konkretisieren diese Initiation als 'Vereinigung' (σύστασις) (**10**) oder als Erwerb des für jeden Erfolg notwendigen dämonischen Assistenten (πάρεδρος) (**11**); besonders die Vereinigung ist dabei ein Ritual, das mehrfach im Kontext der magischen Divination wiederholt werden kann. Die Einzelformen dieser Riten variieren und sind fast durchgehend durch ägyptische oder ägyptisierende Elemente gekennzeichnet; doch lassen sie sich unschwer in den Dreischritt des *rite de passage* und gelegentlich auch in die in solchen Riten ausserhalb Griechenlands oft belegte Passage durch Tod und Wiedergeburt (Eliade) einordnen.

BIBLIOGRAPHIE: Eliade, M., *Birth and Rebirth* (1958; repr. als *Rites and Symbols of Initiation*, 1965); van Gennep, A., *Les rites de passage* (1909).

LITERARISCHE UND PAPYROLOGISCHE ZEUGNISSE

9. Ps.-Cyprian. *confess.* 12 gibt eine lange Liste der Kulte, in die er eingeweiht ist: Demeter in Athen (d.h. Eleusis), Artemis Tauropolos in Sparta (d.h. der in der Kaiserzeit berühmte Kult der Artemis Orthia), Olymp, Troas, Hera in Argos, Phrygien (Divination), vor allem aber in Memphis (Magie: 10 Jahre Lehrzeit) und bei den Chaldäern. – Lukian. *philops.* 34–36 lässt den Zauberer Pankrates 20 Jahre in den Adyta von Memphis Magie erlernen; Hier. *v. Hilar.* 12 berichtet von einem jungen Mann in Gaza, dass er für ein Jahr (in einem Schnellkurs) Liebeszauber von den Priestern des Aesculapius in Memphis erlernt habe; Arnob. *nat.* 1, 43 kennt als Vorwurf der Heiden gegen Jesus, dass er «aus den Adyta der Ägypter die Namen mächtiger Engel und geheime Lehren entwendet» habe (zu Jesus als Magier Smith, M., *Jesus the Magician* [1978]).

10. Beispiel einer 'Vereinigung' in *PGM* IV 155–285, ein dem Zauberer Nephotes zugeschriebenes Ritual. Die Vereinigung (168–222) verbindet den Magier mit Helios; das Ritual benützt Mysteriensprache. Bei Sonnenaufgang steigt der Initiand auf das Hausdach und bekränzt sich mit schwarzem Efeu; zur Mittagsstunde legt er sich nackt nieder und bedeckt sein Gesicht wie das eines Toten; so betet er zu Helios-Typhon. Als Zeichen der Vereinigung berührt ein Falke mit seinem Flügel seine Scham. Dann kleidet er sich in neue weisse Gewänder. Das Ritual macht den Menschen zum Gefährten des Gottes, wie dies auch griechische Mysterienriten tun; allerdings benutzt es ägyptische Mythologie und ägyptisierende Riten. Andere Beispiele *PGM* III 199–234 (Helios, für Divination); 494–610 (Helios, für alle Riten); VI 39–44 (Selene, für Divination); VII 505–528 (mit dem persönlichen Schutzgeist). S. auch **11**.

11. Mehrere Riten in den Papyri beschreiben den Erwerb eines Beisitzers. Ausführlich ist *PGM* I 42–96, ein Rezept des Tempelschreibers Pnuthis, eines Eingeweihten. Nach ausführlichen Reinigungsriten (einschliesslich vegetarischer Nahrung) steigt der Magier in reinem Gewand vor Sonnenaufgang auf das Hausdach und spricht mit einer schwarzen Binde über den Augen ein Vereinigungsgebet (s. **10**); bei Sonnenaufgang begrüsst er die Sonne mit einem weiteren Gebet und mit Rauchopfern und einer Rosenölspende; dann wird ein Falke ihm einen Stein bringen, den er sogleich als Amulett bearbeitet und sich umhängt. Am selben Abend bei Mondaufgang begrüsst er Selene mit Rauchopfern und einem Gebet. Dann erscheint ein göttlicher Bote; der Magier begrüsst ihn, vereidigt ihn und lädt ihn zum gemeinsamen Mahl ein. Andere Riten: z.B. *PGM* IV 1717–1870 (Eros, im Kontext eines erotischen Zaubers); VII 884 (Selene soll einen Parhedros senden); XII 14–96 (ebenso). Vgl. Ciraolo, L. J., «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri», in Meyer/Mirecki 279–295; Scibilia, A., «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri. The Figure of the Parhedros», in Bremmer/Veenstra 71–86. – Vgl. auch das ἀπαθανατισμός, 'Unsterblichmachung' genannte Ritual in der 'Mithrasliturgie' (*PGM* IV 741. 747), ein im Einzelnen unklares Einweihungsritual, zu dem auch eine Prüfung der moralischen Qualitäten gehört.

3. Divinationsriten

Die magische Divination ist vor allem in den Zauberpapyri und in anderen kaiserzeitlichen Dokumenten belegt; sie lässt sich als Privatisierung institutionalisierter Riten verstehen. Einzelheiten s. *ThesCRA* III 6 a Divination.

4. Heilungsriten

Mehr Raum wird hier den Heilungsriten gegeben. Unser Wissen ist freilich sehr lückenhaft: derartige Riten scheinen nur am Rande in der Literatur auf und haben keinen Niederschlag in Epigraphik und Bildkunst gefunden. In manchen dieser Riten fehlt ein übermenschlicher Adressat: das hat in einer Religionswissenschaft, welche alle nicht an übermenschliche Wesen und Kräfte gerichteten Riten als magisch beurteilte und Religion entsprechend als den Kontakt mit solchen Wesen und Kräften definierte, ihre Definition als 'magisch' veranlasst.

a. Generelles

In der Antike und darüber hinaus verschiebt sich der Bereich der rituell und symbolisch behandelten Krankheiten unter dem Druck der hippokratischen wissenschaftlichen Medizin, die eng mit der Tempelmedizin des Asklepios zusammengeht; es besteht mithin keine grundsätzliche Opposition zwischen der hippokratischen und der ('religiösen') Tempelmedizin, wohl aber zwischen diesem Bereich der institutionalisierten Medizin und einem Bereich ritueller und symbolischer Behandlung, der durch nicht-institutionalisierte Wanderpriester vertreten ist. Noch Empedokles von Akragas (*floruit* 464/60 v. Chr.) vereinigt in sich die Eigenschaften des Reinigungspriesters, Sehers, Heilers und Wettermachers mit denjenigen des Philosophen und Naturforschers (**12**). Der Gegensatz bricht im hippokratischen Traktat *de morbo sacro*, 'Über die Heilige Krankheit' um 400 v. Chr. auf und war mitbestimmend in der antiken Definition eines Teils der Medizin als magisch; insofern ist es sinnvoll, in einem Kapitel über antike Magie die rituelle Heilung anzusprechen. Der Gegensatz gewinnt freilich nie scharfe Konturen, wie besonders der weite Bereich der Kräuterheilung zeigt, wo rituelle Hebung und Anwendung von Kräutern durchaus Teil medizinischer Therapie ist; doch auch etwa Platon kann chirurgische und pharmazeutische Therapie mit ritueller zusammenstellen (**13**). Im Ganzen lässt sich feststellen, dass insbesondere Krankheiten, welche der hippokratischen Behandlung starken Widerstand leisten, rituell und symbolisch behandelt werden. Mit der Ausnahme besonders schwieriger chirurgischer Prozesse wie das Einrenken eines Hüftgelenks (**19**) sind es weitgehend jene Bereiche, welche in der neuzeitlichen Medizin pharmakologisch oder psychiatrisch behandelt werden, wie Migräne, Potenzprobleme, Husten oder Fieber (**14**), Blutstillung (**15**), Epilepsie (**16**) und seelische Störungen (μανία), welche in den Bereich der rituellen Heilung fallen. Insbesondere ernste seelische Störungen gelten als unheilbar und können fallweise auch in den Bereich der Gebrechen gehören, deren Heilung allein durch göttlichen Eingriff möglich ist, wie Lahmheit oder Blindheit, und deren Heilung das Resultat eines Wunders ist. Auch diese Wunderheilungen können das Resultat ritueller Handlungen sein, die freilich mit Ausnahme des Exorzismus zur Heilung von Besessenheit (s. unten) wenig formalisiert sind; als Heiler erscheinen alle denkbaren Träger eines besonderen Charismas, und dies nicht erst in christlicher Zeit (**17**).

BIBLIOGRAPHIE: Kee; Lanata; Lloyd; Weinreich.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

12. Empedokles' Anspruch als Seher und Heiler in *VS* 31 B 112, 10–11; als Heiler, der Krankheiten und Alter heilen und selbst Tote zurückholen, und als Wettermacher, der Stürme stillen, Regen machen oder zu grosse Regen beenden kann, B 111; sein Schüler Gorgias sah ihn zaubern, Diog. Laert. 8, 58–59. Vgl. Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1972) 153 f.; Kingsley.

13. Plat. *pol.* 426b stellt in einer Liste medizinischer Behandlungsmethoden pharmazeutische (φάρμακα) und chirurgische Methoden (καύσεις, 'Ausbrennen', und τομαί, 'Schneiden') mit Beschwörungen, ἐπωιδαί, zusammen.

14. *PGM* VII (London, BM, PLond. 121; 4. oder 5. Jh. n. Chr.) enthält zahlreiche Rezepte zur Behandlung banaler Probleme wie Migräne (200–201: «Nimm Öl in die Hand und sprich die Beschwörung: 'Zeus säte einen Traubenkern; er spaltet den Boden; er hat ihn nicht gesät, er (der Kern) wächst nicht.'» – 201–203: «Schreib dies auf ein scharlachrotes Pergamentblatt: Abrasax etc.; mach ein Pflaster daraus und binde es an die Seite des Kopfs.»), Potenzprobleme (185–186 «Zerstosse Pfefferkörner mit Honig und bestreiche dein 'Ding'»; vgl. *PDM* lxi 58–62 [*PGMTr* p. 287–288]); Husten (203–205: «Schreib in schwarzer Tinte auf ein Pergament aus Hyänenhaut *ΘΑΨΑΤΕ ΣΘΡΑΙΤΩ* ... erlöse NN vom Husten, der ihn festhält») oder Fieber (211–212 «Nimm Öl in die Hand und sage siebenmal 'Sabaoth' (zweimal nach Belieben) und salbe dich vom *os sacrum* zu den Füssen»). – Amulette schützten insbesondere vor Fieber, vgl. *PGM* VII 213–214, XXXIII (*PTebt.* 275, 3. Jh. n. Chr.); XLVIII (Wien, Nationalbibl., P.gr. 335; 5. Jh. n. Chr.).

15. Blutstillung bereits Hom. *Od.* 19, 457–458: als der junge Odysseus mit den Söhnen seines Grossvaters Autolykos seinen ersten Eber jagte, verletzte ihn dieser am Schenkel; seine Mutterbrüder «stillten das Blut mit einer Beschwörung». Vgl. Renehan, R., «The Staunching of Odysseus' Blood. The Healing-powers of Magic», *AJPh* 113 (1992) 1–4.

16. Hippokr. *morb. sacr.* 1 (VI 354–364 Littré). – Der Autor, ein wissenschaftlicher Arzt (Hippokrates selber?; jedenfalls um 400 v. Chr.), beschreibt die therapeutischen Mittel der «Magier, Reinigungspriester, Wanderpriester und Scharlatane» als «Reinigungen und Beschwörungen» (καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπαοιδάς), gekennzeichnet durch diätetische Verbote (einzelne Fische und Vögel, Ziegen-, Schweine- und Hundefleisch und Rotwild, usw.), Eingriffe in den Lebensstil (keine Bäder, keine schwarzen Kleider, kein Ziegenleder) und Kontrolle des Verhaltens («nicht Fuss auf Fuss und Hand auf Hand zu setzen»); kurzfristige Massnahmen (Bäder, Fasten) sind auch denkbar. Die Details hängen davon ab, welche Gottheit für die Besessenheit des Patienten verantwortlich ist; dies wird aus bestimmten Symptomen diagnostiziert. Vgl. auch Apul. *apol.* 48–51.

17. Tac. *hist.* 4, 81; vgl. Suet. *Vesp.* 7, 2; Cass. Dio 66, 8, 1–2. – Heilungswunder, das der neulich zum Kaiser ausgerufene Vespasian in Alexandria bewirkt und das letztlich zur Legimation seiner Erhebung dient. Ein Blinder und ein an der Hand Gelähmter sprechen ihn auf Befehl des Heilgottes Sarapis an: Vespasian solle die Augen des Blinden mit seinem Speichel benetzen und den Lahmen treten. Zögernd gehorcht Vespasian und heilt beide. Vgl. Henrichs, A., «Vespasian's Visit to Alexandria», *ZPE* 3 (1968) 51–80, bes. 65–72.

b. Heilungsmethoden

Zentral und alt sind Beschwörungen (griech. ἐπωιδαί). Bereits die Odyssee kennt das Stillen von Blut mit Hilfe einer Beschwörung (**15**); in einer Liste bei Platon sind Beschwörungen zusammengestellt mit rein technischen, chirurgischen Eingriffen (**13**). Derartige Beschwörungen gerade im Bereich des Blutstillens sind weit über die Antike hinaus verbreitet; übermenschliche Adressaten sind gewöhnlich keine genannt. Die Verwendung von Beschwörungen in der rituellen Heilung geht allerdings wesentlich weiter; Beschwörungen sind Bestandteil des Rituals beim Heben der heilkräftigen Kräuter (s.u. Abschnitt **B.8**) ebenso wie bei ihrer Anwendung (**18**). Andere Heilungsriten verbinden die Beschwörung mit der rituellen Handlung, welche den Heilungsvorgang symbolisch reproduziert. In einem römischen Ritus zum Einrenken eines Hüftgelenks wird nicht bloss eine (heute und wohl schon in der Zeit unverständliche) Beschwörung rezitiert, vielmehr geht diese Beschwörung mit dem Zusammenfügen eines in zwei Stücke geschnittenen Schilfrohrs zusammen (**19**). – Oftmals sind solche Beschwörungen performativ: das Aussprechen eines bestimmten Textes bewirkt das im Verb Angesprochene (s. auch *ThesCRA* III 6 b Gebet).

BIBLIOGRAPHIE: Furley 80–104.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

18. Plin. *nat.* 27, 131 notiert die Beschwörung bei der Verwendung der Pflanze *reseda*, die in der Gegend von Rimini wächst und bei Entzündungen und Vereiterungen angewandt wird; sie wird dreimal rezitiert, dann spuckt der Heiler aus. Der Wortlaut basiert im Wesentlichen auf zwei Wortspielen, mit dem Namen des Krautes und dem Verb *resedare*, 'sich setzen lassen, beenden', und der mehrfachen Bedeutung von *pullus*, 'junges Tier', 'Schössling einer Pflanze', 'Schwellung': «*Reseda, morbos reseda; scisne scisne quis hic pullus egerit radices? nec caput nec pedes habeat.* (Reseda, lass die Krankheit sich setzen. Weisst du, weisst du, welcher Schössling/welche Schwellung hier Wurzeln geschlagen hat? Sie soll weder Kopf noch Fuss haben!)». Zu derartigen Wortspielen vgl. Versnel 3 (= erweiterte engl. Fassung von «Die Poetik der Zaubersprüche», in Schabert, T./Brague, R. [Hsg.], *Die Macht des Wortes*, *Eranos* N. F. 4 [1996] 233–297).

19. Cato *agr.* 160. – Therapie einer ausgerenkten Hüfte mit Hilfe einer *cantio*: man spaltet ein Schilfrohr von vier bis fünf Fuss Länge der Länge nach; zwei Assistenten halten es an die Hüfte; der Therapeut singt eine unverständliche (und schlecht überlieferte) Beschwörung, während die Assistenten die beiden Rohrhälften langsam aufeinanderzubewegen, bis sie sich berühren; dann werden sie an die Hüfte gebunden. Vgl. auch Plin. *nat.* 28, 21.

Andere Riten wiederum sind kathartisch und betrachten die Krankheit als das Resultat einer Befleckung oder als Resultat göttlichen Zorns. Dies gilt etwa für die rituelle Therapie von Epilepsie, wie sie der Autor des hippokratischen Traktats *Über die Heilige Krankheit* beschreibt: die Krankheit wird als Besessenheit verstanden, und die Therapie sucht den Kontakt mit der entsprechenden Gottheit abzubrechen; der hippokratische Autor beschreibt die rituellen Heiler entsprechend als Reinigungspriester (**16**). Göttlicher Zorn wird gewöhnlich als Ursache von Epidemien angesehen: dies gilt für eine Vielzahl aitiologischer Mythen ebenso wie für die Aitiologie tatsächlicher Epidemien. Die Diagnose und Therapie wird dem betroffenen Kollektiv oder Individuum von einem Orakel mitgeteilt; zur Heilung werden gewöhnlich der Vollzug oder, im Fall der aitiologischen Mythen, die Institutionalisierung bestimmter Riten vorgeschrieben. Der Mechanismus ist noch anlässlich von Seuchenfällen im 2. Jh. n. Chr., besonders der grossen Pest der Jahre 165 und 166 n. Chr., gut bezeugt (**21**). Im Privatbereich fassen wir etwa seelische Erkrankungen oder plötzliche Erblindung als Ergebnis göttlichen Zorns über eigene Verfehlungen oder diejenigen von Blutsverwandten. Auch hier muss die Diagnose von einem Spezialisten, gewöhnlich einem Seher, gestellt werden; die rituelle Therapie ist von Fall zu Fall verschieden. Während Platon allgemein von Reinigungsriten spricht (**20**), steht in einer langen Serie von Inschriften aus Zentralphrygien die öffentliche Beichte einschliesslich der Dokumentation durch eine Inschrift im Vordergrund (**22**). In der Kaiserzeit werden die Äusserungen psychischer Probleme zumeist als dämonische Besessenheit verstanden (ungeachtet der religiösen Zugehörigkeit des Patienten oder seiner Umgebung); Heilung wird dann durch ein exorzistisches Ritual bewirkt (s.u.).

LITERARISCHE ZEUGNISSE

20. Plat. *Phaidr.* 244d–e spricht vom Wahnsinn als Folge ererbten Götterzorns, der durch «Gebete und Anbetung der Götter, wofür man Reinigungs- und Weiheriten verwendet» (θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα), behoben werden kann. Die Seher und Wanderpriester in *pol.* 364b–365a heilen «Vergehen von einem selbst oder der Ahnen» durch rituelle Mittel und berufen sich dazu auf Bücher von Orpheus und Musaios, welche «Befreiung und Reinigung von ungerechtem Tun durch Opfer und spielerische Freuden..., die sie Weiheriten (τελετάς) nennen», versprechen. Vgl. Linforth, I., «Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244DE», *Univ. of California Publications in Classical Philology* 13 (1946) 163–172.

EPIGRAPHISCHE ZEUGNISSE

21. Fünf Orakel aus Klaros (alle 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.) beantworten die Anfrage verschiedener Städte wegen eines Seuchenzugs. Die Chronologie ist nicht völlig klar, und eine Beziehung auf den Seuchzug von 165/6 n. Chr. ist in einigen Fällen möglich. Die Texte sind: **a.** Kallipolis: Buresch, K., *Klaros* (1889) 1–29; *Inschriften von Kallipolis* Nr. 11; Merkelbach, R./Stauber, J., «Die Orakel des Apollon von Klaros», *EpAnat* 27 (1996) 20 Nr. 9. – **b.** Caesarea Troketta (Lydien): Buresch a.O. 81–86; Keil, J./von Premerstein, A., *Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis* (1908) 8 Nr. 16; Merkelbach/Stauber a.O. 16 Nr. 8. – **c.** Hierapolis (Phrygien): Pugliese-Carratelli, G., *ASAtene* 41/42 n.s. 25/26 (1963/64) 360 Nr. II b; Merkelbach/Stauber a.O. 11 Nr. 4. – **d.** Pergamon: *IPerg* II 239 Nr. 324a; Merkelbach/Stauber a.O. 6 Nr. 2. – **e.** Ephesos: Knibbe, D., *Österr. Arch. Inst., Berichte und Materialien* 1 (1991) 14 f.; Knibbe, D./Iplikçioglu, B., *ÖJh* 61 (1993) 130–132; Graf, F., *ZPE* 92 (1992) 267–279; Merkelbach/Stauber a.O. 26 Nr. 11. – Die jeweilige Aitiologie bestimmt die angeordneten Riten: (**a**) Die Aitiologie ist stark zerstört; Opfer an die Unterirdischen; zur Prophylaxe soll an den Toren ein Bild des bogenschiessenden Apollon aufgestellt werden. (**b**) Aitiologie ist der Überfall der dämonisierten Seuche; Abwehr durch kathartische Riten mit reinem Wasser und Schwefel und das Aufstellen einer Statue des bogenschiessenden Apollon. (**c**) Grund ist der Zorn Gaias wegen der Tötung des Typhon; Abwehr durch Opfer an Gaia, Äther und die ἐπουράνιοι θεοί (Götter des Himmels), Demeter und die ἐνερτέριοι θεοί (unterirdische Götter), Heroen, Apollon Kareios; Einrichten eines Bezirk mit Bild des bogenschiessenden Apollon vor allen Toren. (**d**) Keine Aitiologie angegeben; Abwehr durch siebentägige Opferfeier für die Stadtgötter Pergamons, Athene, Zeus, Dionysos, Asklepios. (**e**) Aitiologie ist der Anschlag eines Zauberers; Abwehr durch das Aufstellen eines Artemisbildes mit brennenden Fackeln und ein nächtliches Feuerfest, um die wächserne vergrabene Zauberpuppe zu schmelzen.

22. Über 120 Inschriften aus dem nordöstlichen Lydien (Mitte 1. bis Mitte 3. Jh. n. Chr.) berichten alle einen verwandten Tatbestand: der Aufzeichnende provozierte den Zorn der Gottheit, der sich in einem plötzlichen Leiden äussert; das Aufstellen der Beichtstele heilt das Leiden. Gesammelt von Petzl, G., *Die Beichtinschriften Westkleiasiens. EpAnat* 22 (1994); besprochen von Steinleitner, F., *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit* (1913); Pettazzoni, R., *La confessione dei peccati.* III *Siria, Hittiti, Asia Minor, Grecia* (1936) 172–174. Drei Beispiele: **a.** Stele. Manisa, Mus. 395. Aus Akçaavlu (sudöstl. Mysien). – Petzl a.O. 1 Nr. 1. – 1. oder 2. Jh. n. Chr. – Die Inschrift ist unter dem Relief eines Adlers angebracht, der auf einem Altar steht und dem eine Hand von r. etwas darreicht; darüber Giebel mit Rosette. Der Text berichtet, dass Medon, Sohn des Menander, dem Zeus Trosos «einen Krater» (ein Trinkgelage) veranstaltete; weil seine Diener ungeopfertes Fleisch assen, wurde Medon mit plötzlichem Verstummen geschlagen; nach drei Monaten «erschien der Gott in Träumen (und befahl), eine Stele aufzustellen und zu beschreiben, was er erlitten hatte: und da begann er zu reden». – **b.** Oben abgeschnittene Stele. Im Dorf Ibrahim Aga Köy. – *TAM* V 1, 509; Petzl a.O. 54 Nr. 45. – 2. Jh. n. Chr. (?). – «Als Diogenes dem Zeus Peizenos wegen seines Rinds ein Gelübde getan und es nicht eingelöst hatte, wurde seine Tochter Tatiane an den Augen bestraft. Nun haben sie den Gott versöhnt und (die Stele) geweiht.» – **c.** Giebelstele, ehem. vermauert in einem Haus in Bahandilar; verschollen; Hogarth, D. G., *JHS* 8 (1887) 387 Nr. 16; *MAMA* IV 106 Nr. 283; Petzl a.O. 128 Nr. 110. – 3. Jh. n. Chr. – Kein Relief. Die Inschrift berichtet, dass Aurelius Soterichos aus Motella, Sohn des Demostratos, vom Gott bestraft wurde: «Ich verkünde allen: Keiner soll unrein den (heiligen) Bezirk betreten, einen Meineid leisten oder den Geschlechtsakt vollziehen. Ich hatte im Bezirk Geschlechtsverkehr mit Gaia.» – Ein weiteres Beispiel unten **41.**

5. Binde- und Schadenzauber (*defixio*)

Die *defixio* wird im Kapitel 'Fluch' (*ThesCRA* III 6 g) als Sonderform besprochen. Während ihre orale Komponente sich kaum vom Gebet unterscheidet, lassen sich im Bereich der Riten verschiedene Besonderheiten ausmachen. Der Defigent sucht in seinem Ritual den Kontakt mit den Kräften der Unterwelt, in den Beschreibungen der Papyri oft mit einem spezifischen Verstorbenen, den er sich dienstbar machen will, und gleichzeitig wird ein Kontakt zwischen den Instrumenten der *defixio*, insbesondere der Zauberpuppe, und dem Opfer hergestellt; in beiden Fällen bedient sich der Magier der 'Zaubermaterie' (οὐσία), zum einen Teile der Leiche, zum anderen der Dinge, die in engem Körperkontakt mit dem Opfer standen (Haar, Nägel, Stoffetzen von einem Kleid). Um den Kontakt mit der Unterwelt zu erhalten, werden die Defixionstexte als Aufzeichnungen der rituellen Stimme in Gräbern, Wasserleitungen, Gewässern und dgl. niedergelegt; gleichzeitig verhindert dies das zufällige Auffinden, weil die Bindung nur solange wirkt, als der Text physisch existiert.

Die Riten in den graeco-ägyptischen Papyri sind mithin in ihrer Eigenart deutlich von anderen Riten verschieden. Das lässt sich, wenigstens soweit wir sehen können, jedoch bereits für den Moment feststellen, wo die Binderituale im spätarchaischen Griechenland zum erstenmal fassbar werden, auch wenn sie zu diesem Zeitpunkt fest in das religiöse System eingebunden sind. Ein erotisches Binderitual ist bei Pindar als Gabe der Aphrodite an Iason beschrieben: dadurch ist es als unproblematisches 'normales' Ritenverhalten gekennzeichnet (**23**). Das von Pindar genannte Ritualinstrument, die *Iynx* oder der magische Kreisel, ist im Liebeszauber verbreitet (**24. 26**), in der Kunst des 5. und 4. Jhs. v. Chr. auch als Attribut

des Eros (**27**), und wird spät auch für andere magische Riten bezeugt (Marin. *v. Procli* 28); er wird im Ritual gedreht und wirkt vermutlich zum einen durch den dabei entstehenden Ton, wird aber gleichzeitig symbolisch als Mittel verstanden, das Opfer anzuziehen. Ebenso spezifisch für die *defixio* sind die Zauberpuppen, welche literarisch bei Platon (**25**), archäologisch im gleichzeitigen Kerameikos belegt sind (**28**). Doch sind sie wesentlich weiter verbreitet: Beispiele stammen etwa aus dem hellenistischen Delos (**29**), aus dem gleichzeitigen Etrurien und Campanien (**30**) und aus dem kaiserzeitlichen Ägypten (**31**). Ihre Verwendung wurde von Platon (*l.c.*) problematisiert und im Lichte eines an ethischen Normen orientierten Gottesbildes abgelehnt; doch hat die philosophische und theologische Ablehnung dieser privaten Riten ihrer Verbreitung weit über die griechische Welt hinaus keinen entscheidenden Abbruch getan; sie gehen bruchlos in die christliche, postexilische jüdische und islamische Welt über (s. *ThesCRA* III 6 g Fluch und III 6 b Gebet).

LITERARISCHE ZEUGNISSE

23. Pind. *P.* 4, 213–218. – Aphrodite gibt Jason «als erstem der Menschen» die «bunte vierspeichige *Iynx*», indem sie «den wahnsinnigen Vogel unlösbar auf ein Rad band» (das Ritualinstrument trägt den Namen des Vogels Wendehals; zur rituellen Realität s. **11**). Vgl. Faraone, Ch. A., «The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture. Erotic Magic in Pindar, *Pythian* 4. 213–19», *ClJ* 89 (1993) 1–19 (mit der problematischen These der *Iynx* als Folterinstrument); Johnston, S. I., «The Song of the *Iynx*. Magic and Rhetoric in *Pythian* 4», *TAPhA* 125 (1995) 177–206.

24. Die *Iynx* als magischer Kreisel im Liebeszauber erscheint bei Xen. *mem.* 3, 11, 17–18 (Mittel, um einen Liebhaber zu gewinnen, sind Liebestränke [φίλτρα], Beschwörungen und magische Kreisel [ἴυγγες]: «So leih mir doch deine *Iynx*, damit ich sie sogleich gegen dich drehen kann»), bes. aber im Refrain von Theokr. 2: «*Iynx*, ziehe mir jenen Mann zu meinem Haus»; vorausgesetzt auch in der Metapher von Aristoph. *Lys.* 1110 «gefangen von deiner *Iynx*», i.e. deinem Charme. Eine *Iynx* «geschnitten aus Amethyst und mit Goldornamenten» nennt *Anth. Pal.* 5, 205 als Weihung an Aphrodite; ihre Besitzerin verstand es, «Männer von jenseits des Meers und Burschen aus dem Brautgemach zu ziehen». Die Abgrenzung vom 'Kreisel' (ῥόμβος Lukian. *d. meretr.* 4, 5, in der Beschreibung eines erotischen Rituals, in dem die zauberkundige Alte ein Paar Sandalen des Angebeteten mit Weihrauch und Salzkörnern räuchert, die Namen beider Partner nennt, und dann «einen Kreisel dreht, wobei sie in verdrehter Sprache, in barbarischen und furchteinflössenden Worten, eine Beschwörung hersagt»; στρόφαλος in der Beschreibung der theurgischen Riten des Proklos, Marin. *v. Procli* 28) oder 'Rädchen', *trochiscillus* (Laevius, Morel, *FPL fr.* 27, 3 [= Apul. *apol.* 30], in einer langen Liste von Ingredienzien und Instrumenten erotischer Magie), die ebenfalls in magischen Riten verwendet wurden, ist unklar. Vgl. Gow, A. S. F., «Iynx, Rhombos, Rhombus, Turbo», *JHS* 54 (1934) 1–13; Pirenne-Delforge, V., «L'iynge dans le discours mythique et les procédures magiques», *Kernos* 6 (1993) 277–289; Johnston, S. I./Haase, M., *NPauly* 6 (1999) 119–120 *s.v.* «Iynx».

25. Plat. *nom.* 11, 933a–b spricht im Kontext seiner Gesetzgebung gegen φαρμακεία, 'Giftmischerei und Hexerei', vom Schrecken, den der Fund von «wächsernen Gebilden an der Haustüre, an einer Wegkreuzung oder auf dem Grab der Ahnen» einflösst; er verbindet sie mit «Hexerei und Beschwörungen», μαγγανεία und ἐπωιδαί.

IKONOGRAPHISCHE ZEUGNISSE

26.* Terrakotta-*Iynx*, att. spätgeom. Boston, MFA 28.49. – Nelson, G., «A Greek Votive Iynx-Wheel in Boston», *AJA* 44 (1940) 443–456. – Auf der Oberseite des Rades elf Vögel (ἴυγγες) mit langen Hälsen, nach aussen gerichtet.

27.* a. Die *Iynx* in der Hand eines Eroten ist mehrfach in der rf. att. und apul. Vasenmalerei dargestellt; vgl. Böhr, E., «A Rare Bird on Greek Vases: The Wryneck», in Oakley, J. H./Coulson, W. D. E./Palagia, O. (Hsg.), *Athenian Potters and Painters. Kongress Athen* 1994 (1997) 109–123. – **b. c.*** Zwei Paare goldener Ohrringe (aus Kyme [?]; London, BM Jew 1670–1673 [1877.9-10.16–19]; 330–300 v. Chr.) haben als Anhänger je zwei Statuetten eines Eros mit einer *Iynx*: Williams, D./Ogden, J., *Greek Gold. Jewelry of the Classical World*. Kat. London und New York (1994) 96 f. Nr. 49–50.

28. (= III 6 g Fluch **105***)
29. (= III 6 g Fluch **106***)
30. (= III 6 g Fluch **109*. 110**)
31. (= III 6 g Fluch **108***)

6. Löseriten und Exorzismus

Der rituellen Bindung in der *defixio* entspricht eine rituelle Lösung dieser Bindung. Der komplementäre Gegensatz ist alt und drückt sich mythisch im Gegensatz zweier Gruppen von Daktylen («Fingermännchen, Däumlingen») aus, linke, welche Hexer sind, und rechte, welche den Zauber auflösen (**32**); in Athen ist dann der professionelle 'Auflöser' (ἀναλύτης) bekannt (**33**). Die entsprechenden Riten zielen meist auf die völlige Zerstörung oder wenigstens die Beseitigung der bei der *defixio* verwendeten Gegenstände (**21e. 34**), können aber auch eine andere Form annehmen (**35. 41**). Resultiert die *defixio* in Besessenheit oder liegt Besessenheit aus anderen Gründen vor, ist eine Austreibung der besitzenden Wesenheit notwendig.

Die entsprechenden Riten sind erst in der Kaiserzeit fassbar. Immer wird eine rituelle Handlung mit einer mehr oder minder stark formalisierten Anrufung verbunden: entscheidend für den Erfolg des Exorzismus ist es, dass der Exorzist mit dem

Dämon in Verbindung tritt und dieser sich identifiziert. Der einführende Ritus dient dazu, den Dämon zu dieser Identifikation zu zwingen: man kann dies bewirken, indem ein Amulett (**36**) oder wirkmächtige Substanzen (**37. 38**) an den Besessenen herangeführt werden (vgl. auch **38**, wo offenbar ohne weitere Riten der blosse Kontakt mit einem kraftgeladenen Gegenstand genügt); begleitende Worte können den Dämon zur Identifikation auffordern (**36. 37. 39**). Kenntnis des Namens gibt dem Exorzisten Gewalt über den Dämon (doch kann auch eine generelle Formel verwendet werden, etwa *PGM* IV 1240: «ich beschwöre dich, Daimon, wer immer du bist»). Jüdische und christliche Exorzismen fordern den Dämon auf, im Namen Gottes oder eines mächtigen Exorzisten den Körper zu verlassen (**37. 39. 40**). Den Erfolg des Exorzismus belegt dann oft ein (mehr oder weniger spektakulärer) physischer Beweis dafür, dass der Dämon tatsächlich ausfährt, indem etwa eine in der Nähe stehende Statue (Philostr. *v. Ap.* 4, 20; *actus Petri cum Simone* 11) oder ein Wassergefäss (**37**) umgestürzt wird, die Dämonen in eine Schweineherde fahren (*NT Marc.* 5, 1–20), oder der Dämon mit lautem Geschrei ausfährt (*NT Marc.* 1, 26); mehr bei Bonner, C., «The Violence of Departing Demons», *HThR* 37 (1944) 334–336.

Angesichts der verbreiteten Angst vor *defixio* (Plin. *nat.* 28, 19) ist aber nicht bloss Lösung, sondern auch Prophylaxe notwendig. Theurgisch begabte Philosophen waren fähig, sich selber oder ihre Schutzbefohlenen allein kraft ihres Geistes vor solchen Angriffen zu beschützen (Porph. *v. Plot.* 10, 1–9; Eun. *v. soph.* 6, 9, 6). Weniger Begabte schützten sich durch ein entsprechendes Amulett, das auch als Exorzismus formuliert werden konnte, wenn man sich bereits gebunden glaubte (**42**).

BIBLIOGRAPHIE: Thraede; Bonner; Kotansky 2; Merkelbach.

LITERARISCHE ZEUGNISSE

32. Pherekyd., *FGrH* 3 F 47 nennt zwanzig rechte (männliche) und zweiunddreissig linke (weibliche) Daktylen; «die linken sind Hexer (γόητες), die rechten Löser (ἀναλύοντες)».

33. Der Dichter der Alten Komödie Magnes nennt in seinen *Lydoi* (*PCG* V *fr.* 4) 'Traumdeuter, Löser' (ὀνειροκρίταισιν, ἀναλύταις); Hesych. Π 1722 *s.v.* περικαθαίρων: Spezialisten, die «den Bezauberten oder den Behexten reinigen und lösen, περικαθαίρων, ἀναλύων τὸν πεφαρμακευμένον ἢ τὸν γεγοητευμένον».

34. a. In den graeco-ägyptischen Zauberpapyri wird gelegentlich geraten, einen Defixionstext an einer Schnur in ein Gewässer zu hängen (*PGM* VII 436–438) oder den Ort der Deposition zu markieren (*PGM* IV 2954), um so die Defixion wieder aufheben zu können. – **b.** Ausführlich wird gelegentlich allein in den christlichen Heiligenleben von der Beseitigung der Defixionen gesprochen, so bei Sophronius, *narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis sapientium Anargyrorum* 35: ein gewisser Theodoros, dessen Hände und Füsse durch eine *defixio* gelähmt waren, wird geheilt, indem die Heiligen Fischer ein Kästchen aus dem Meer fischen lassen, in dem eine Zauberpuppe mit Theodoros' Zügen liegt, in deren Arm- und Fussgelenke Nägel gesteckt waren; wie die Nägel entfernt werden, kehrt die Beweglichkeit zurück.

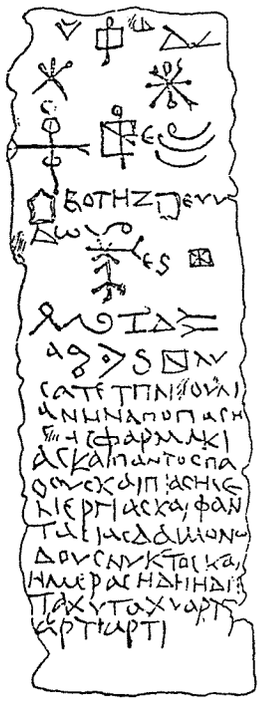
35. a. *PGM* VII 437–440. – Bei der Lösung einer *defixio* «nimm das Täfelchen [das mit einer Schnur in ein Gewässer gehängt wurde] heraus, und rezitiere die Formel siebenmal». – **b.** Philostr. *v. Apoll.* 4, 10. – In Ephesos wird ein Krankheitsdämon, der die Gestalt eines alten Mannes angenommen hat, zu Tode gesteinigt; wie die Steine entfernt werden, wird ein toter Hund aufgedeckt.

36. *Kyraniden* 1, 13 (N 4) (p. 73–74, 16–26 Kaimakis). – In den Stein Nemesites, ein Stück Stein von einem Altar der Nemesis, wird ein Bild der Nemesis graviert; in einen Ring eingelegt, dient er als Amulett zum Exorzismus: «Wenn man diesen Ring einem Besessenen annähert, wird der Dämon sogleich sich zu erkennen geben und ausfahren.»

37. Ios. *ant. Iud.* 8, 45–48. – Gott «ermöglichte dem Salomon, die Kunst zu erlernen, Dämonen auszutreiben, die nützlich und hilfreich ist.» Dies ist die Grundlage für die Berühmtheit jüdischer Exorzisten in der ganzen späteren Antike; Ios. erzählt, wie ein gewisser Eleazar in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne und seiner Armee Besessene heilte. Er hielt ihm einen Ring unter die Nase, welche eine von Salomon erwähnte Wurzel enthielt, «und zog den Dämon durch die Nase heraus». Der Besessene fiel nieder, und Eleazar befahl dem Dämon im Namen Salomons, nie wiederzukehren, «indem er die Beschwörungen rezitierte, die Salomon verfasst hatte». Um zu beweisen, dass der Dämon aus dem Körper ausfuhr, stellte Eleazar in einiger Distanz ein Wassergefäss auf, das der ausfahrende Dämon jeweils umstürzte. Vgl. Duling, D. C., «The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae* 8.42–49», *HThR* 78 (1985) 1–25. – Der entscheidende spätantike Text ist das *Testamentum Salomonis*: Text McCown, Ch. Ch., *The Testament of Solomon* (1922); vgl. Merkelbach 1–5; Johnston, S. I., «The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance», in Bremmer/Veenstra 35–49.

38. Nach dem Text des *8. Buches Moses* (*PGM* XIII 2–235) folgen einige Rezepte daraus, u.a. zur Heilung eines Besessenen (XIII 243–245): der Exorzist spricht den heiligen Namen und hält dem Besessenen Schwefel und Pech unter die Nase. «Sofort wird er (der Dämon) sprechen und weggehen.»

39. *PGM* IV 3007–3085. – Exorzismus des Ägypters Pibechis, der im Wesentlichen jüdisch(-christlich) ist (3084–3085 «der Spruch ist hebräisch und bewahrt bei reinen Männern»). Dabei wird dem Patienten ein Amulett aus Zinn umgehängt («es ist erschreckend für jeden Dämon»), bei dessen Zubereitung der Exorzist bereits den Befehl



42a

zum Ausfahren gegeben hat; dann wird der Dämon in einer sehr langen Beschwörung beschworen «bei Jesus, dem Gott der Hebräer... bei ihm, der von Israel in der Lichtsäule und in den Wolken des Tags gesehen wurde und der sein Volk vor der Arbeit bei Pharaoh geschützt hat... bei dem Siegel, welches Salomon auf den Mund des Jeremias gelegt hat», sich zu erkennen zu geben («zu sagen, wer du bist»). Dann wird der Besessene angeblasen, «von den Enden der Füsse an, den Hauch sendend bis zum Gesicht», und der Dämon ist gebannt. Zum Blasen beim Exorzismus s. Dölger, F., «Despuere und exsufflare in der Dämonenbeschwörung», *Antike und Christentum* 3 (1932) 192–203.

40. (vgl. **2**) *NT act. Apost.* 19, 11–16. – Gott wirkt so mächtig durch Paulus in Ephesos, dass selbst Teile von Paulus' Bekleidung, die engen Körperkontakt hatten (*sudaria et semicinctia*), heilen, indem sie Dämonen austreiben. Wie aber die Söhne des Oberpriesters Scaeva, die als Wanderexorzisten wirken, «im Namen Jesu, den Paulus verkündet», Dämonen zum Ausfahren bewegen wollen, greift der Besessene sie mit den Worten «Ich kenne Jesus, und ich kenne Paulus: wer aber seid ihr?» an, überwältigt und verletzt sie.

EPIGRAPHISCHE ZEUGNISSE

41. Eine der ostlydischen Beichtinschriften. Ehem. Izmir, Evangelische Schule, zerstört. – Petzl, a.O. **22**, 88 Nr. 69. – 156/7 n. Chr. – Die Inschrift berichtet eine komplexe Geschichte: Ein gewisser Iucundus wurde wahnsinnig (ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μανικῇ); das Gerücht schrieb dies einer *defixio* (φάρμακον) seiner Schwiegermutter Tatia zu. Obwohl das Gerücht zutraf, sprach sich Tatia öffentlich gegen dieses Gerücht aus, indem sie «ein Szepter aufstellte», und hinterlegte im Tempel Verfluchungen (die sich gewöhnlich gegen den Verflucher und seine Nachkommen wenden) für den Fall, dass es zutreffen würde. Prompt starben Tatia und ihr Sohn Sokrates, letzterer durch einen Unfall. Darauf wurden die Verfluchungen von den Kindern des Iucundus und der Enkelin der Tatia gelöst und das Szepter beseitigt; die Veröffentlichung des Tatbestands als Aretalogie der beteiligten Götter (Artemis Anaitis und Men Tiamou) stimmt diese wieder gnädig. – Das rituelle Aufstellen des Szepters (auch in Petzl, a.O. **22**, Nr. 3, 2; 35, 12; 68, 15) leitet ein Rechtsverfahren ein, «um einen bereits vorliegenden 'Fall' durch die Gottheit untersuchen zu lassen... oder man tat dies präventiv, um im Falle eines Vergehens den Gott als Sachwalter mit der Verfolgung befasst zu wissen» (Petzl a.O. 4); ersteres ist hier der Fall, indem das Aufstellen des Szepters die beiden Gottheiten zur Untersuchung und dann zum Einschreiten zwingt für den Fall, dass Tatias öffentliches Zeugnis nicht zutrifft. Um ein Weiterwirken der göttlichen Strafe auf die Nachfahren (hier die Enkelin Moschion) zu verhindern, muss das aufgestellte Szepter rituell wieder gelöst werden (so auch Petzl a.O. Nr. 4, 2; 58, 16). Einzelheiten des Rituals sind unbekannt, zum Szepter Robert, L., *BCH* 107 (1983) 518–523; Petzl a.O. 4 mit ikonographischen Belegen.

42.* a.● Silberblättchen als Amulett. Verschollen. Aus der Gegend von Aleppo. – Kotansky 1, 239 Nr. 46 Abb. 46. – 2./3. Jh. n. Chr. – Auf dem hochrechteckigen Silberstreifen (B. 4,5 cm, L. 13 cm) ist die obere Häfte mit Zauberzeichen eingeritzt, die untere Hälfte trägt den Text: «Löst Iuliana von aller Giftmischerei und Hexerei (φαρμακεία), von allem Leiden, aller dämonischer Einwirkung (ἐνέργεια) und Einfluss (φαντασία) Tag und Nacht, jetzt jetzt, schnell schnell, sogleich sogleich sogleich.» Andere Texte *PGM* XIII 253; XXXVI 256–261 etc. (vgl. Kotansky 1, 240). – **b.*** Silberblättchen. Brüssel, Mus. Roy. A 1322. Aus Amisos (Pontus). – Kotansky 1, 181 Nr. 36. – 1. Jh. v. Chr./1. Jh. n. Chr. – Der Text lässt den grossen Gott mit seinen Geheimnamen selber sprechen, um Rufina von einem Prozess zu befreien und in Zukunft davor und vor Gift und Hexerei (φαρμακεία) zu beschützen. – **c.** Ein anderer solcher Text ist *PGM* IV 2145–2205 auf einem eisernen Täfelchen mit den Versen Hom. *Il.* 10, 564+521+572; um es wirkungsmächtig zu machen, muss es einem Sterbenden oder einem Hingerichteten umgehängt und mit einer Beschwörung und Eintauchen in das Blut des Hingerichteten konsekriert werden; dann schützt es u.a. vor φαρμακεία und löst Bindezauber.

7. Unterhaltende Magie

In Texten zur kaiserzeitlichen ägyptischen Magie werden Riten, die wir als ernsthaft charakterisieren – Exorzismus, Krankenheilung, Divination – mit solchen verbunden, die lediglich der Unterhaltung dienen (Origen. *c. Cels.* 1, 68); das schlägt sich auch in der Sammlung der Zauberpapyri nieder (z.B. *PGM* I = PBerol. Inv. 5025, 4./5. Jh. n. Chr.), geht aber weiter zurück: bereits der *magus* und *Pythagoricus* Anaxilaos von Larissa, der 28 v. Chr. aus Rom verbannt wurde (**1**), gilt als Autor einer Sammlung von Zaubertricks (παίγνια) (Iren. *adv. haer.* 1, 13, 1). Die Verbindung zeigt, wie problematisch unsere Kategorisierung ist: wenigstens in der Darstellung der Zauberpapyri bedient sich der Magier in allen Fällen der übermenschlichen Hilfe eines dämonischen Parhedros, was sich rituell in der Beschwörung niederschlägt.

BIBLIOGRAPHIE: Dickie 74–75. 122–123. 218.

8. Pflanzenhebung

Heilkräftige Pflanzen müssen oft unter bestimmten rituellen Umständen geerntet werden, damit sie ihre Wirkung behalten; derartige Informationen finden sich bereits in Theophrasts *de causis plantarum* (bes. Buch IX), dann in der *naturalis historia* des Plinius, in den spätantiken Zauberpapyri und insbesondere in den handschriftlich erhaltenen spätantiken und mittelalterlichen Herbarien. Die Vorschriften sind vielfältig und zeichnen oft komplexe rituelle Szenarien.

Die Ernte hat bestimmte Zeiten zu berücksichtigen – Tag und Nacht, Monatstage, Mondphasen u. dgl. (z.B. **45**). Der Erntende hat sich auf das Ritual vorzubereiten, nicht anders als im Falle anderer bedeutsamer ritueller Aktionen, insbesondere die Initiation in einen Mysterienkult oder die Inkubation: hier wie dort tritt der Mensch aus seinem Alltag heraus und nimmt Kontakt mit der Welt der übermenschlichen Kräfte auf. Besondere Kleidung, sexuelle Abstinenz und rituelle Waschungen sind die rituellen Zeichen dieser Passage (**43. 46**); gelegentlich darf, wie in der magischen Divination, überhaupt bloss ein Kind oder eine Jungfrau die Ernte vollziehen (zum Kind in der Divination Grottanelli; Johnston). Die Pflanze kann nicht einfach geschnitten oder ausgegraben werden: oft muss man erst einmal oder dreimal einen Kreis um sie zeichnen (**44. 45**) oder sie selber umrunden (**44. 47**), man räuchert die Pflanze (**47**) und bringt (gewöhnlich der Erde) ein Sühnopfer dar (**45. 46**); man rezitiert ein Gebet oder eine Beschwörung (**47**, obszöne Worte **44**, vgl. *PGM* IV 286–295). Dann endlich schneidet man die Pflanze oder gräbt sie aus, im Mythos oftmals mit einem bronzenen Instrument (Verg. *Aen.* 4, 513 von Dido, Ov. *met.* 7, 227 von Medea), in der Realität gelegentlich mit einem Instrument aus gehärtetem Stahl (Theophr. *h. plant.* 9, 8, 8); häufiger aber ist Eisen untersagt (z.B. **46**, vgl. Plin. *nat.* 15, 124; 19, 177; 23, 163; 24, 12 etc.). Oft ist auch die Benutzung allein der rechten Hand geboten (z.B. Plin. *nat.* 24, 103; 27, 140), häufiger aber der linken (z.B. **45. 46**, oder Plin. *nat.* 20, 126; 21, 143. 176; 22, 50 etc.). Dabei darf man sich oft nicht umdrehen (**45**; Plin. *nat.* 24, 104) oder muss in eine bestimmte Himmelsrichtung blicken (Westen, **44**). Nach der Hebung kann ebenfalls ein Opfer dargebracht werden (**47**). Der rituelle Symbolismus macht deutlich, dass die menschliche Benutzung einer bestimmten Heilpflanze ein ritueller Akt ist, bei dem der Erntende nicht anders als der Magier bei seinem Ritual sich in einem Bereich übermenschlicher Präsenz jenseits der Alltagswelt bewegt, wobei gelegentlich die Pflanze selbst beseelt erscheint (**45**, vgl. *PGM* IV 286–296): allein dies garantiert die Heilkraft der betreffenden Pflanze.

BIBLIOGRAPHIE: Delatte; Grottanelli, C., «Bambini e divinazione. 7: Cledonomanzia con bambini», in Niccoli, O. (ed.), *Infanzie* (1993) 52–57; Johnston, S. I., «Charming Children. The Use of the Child in Ancient Divination», *Arethusa* 34 (2001) 97–117; Stannard.

LITERARISCHE UND PAPYROLOGISCHE ZEUGNISSE

43. Ps.-Apul. *herbarius* 130. – Um Basilicum zu ernten, muss der Erntende reine Kleider tragen und weder mit einer menstruierenden Frau noch mit einem 'befleckten' Mann Beziehungen unterhalten haben. Vor der Ernte reinigt er sich mit dem Wasser dreier Brunnen, indem er jedesmal mit der Rechten einen Eichenzweig eintaucht und sich damit besprengt (vgl. den Wetterzauber **49**).

44. Theophr. *h. plant.* 9, 8, 7–8. – Um die Mandragora zu gewinnen, muss der Ernter vor dem Ausgraben mit einem Schwert dreimal einen Kreis zeichnen (vgl. Plin. *nat.* 21, 42; 25, 50. 107), und er muss sich gegen Westen wenden, während sein Begleiter Pflanze und Heber umkreist und obszöne Worte sagt. Vgl. Plin. *nat.* 25, 148: beim Ausgraben der Mandragora muss man sich vor entgegenwehendem Wind hüten, mit einem Schwert drei Kreise um die Pflanze ziehen, und beim Graben nach Westen sehen.

45. Plinius verweist gelegentlich auf die *magi* als Quelle besonderer Riten, so *nat.* 25, 105–107 über die Verbena, die im römischen Ritual und in keltischer Divination verwendet wird (die *magi* pflücken sie in der Zeit des Sirius-Aufgangs, wenn weder Sonne noch Mond am Himmel stehen, bringen erst Honigwaben der Terra als Sühnopfer dar, ziehen mit Eisen einen Kreis um die Pflanze, reissen sie mit der Linken aus und heben sie hoch), oder *nat.* 21, 176: Die *magi* schreiben vor, *parthenium* (das sie als Heilmittel gegen Fieber verwenden) mit der Linken auszureissen, zu sagen, weswegen man sie pflücke, und sich dabei nicht umzudrehen.

46. Plin. *nat.* 24, 103. – Die Pflanze *selago* (*Lycopodium Selago* L.) wird ohne Eisen gepflückt; während die Rechte von der Toga bedeckt wird, pflückt man sie mit Linken, «wie wenn man sie stehlen würde», in weissem Gewand, mit gewaschenen blossen Füssen und nach einem Opfer mit Wein und Brot.

47. *PGM* IV 2967–3007. – Der Wurzelgräber (ῥιζοτόμος) reinigt sich mit Natron, beräuchert die Pflanze mit Fichtenharz, indem er sie dreimal umrundet, dann mit *kyphi* (ein ägyptischer Weih-

rauch); er spendet Milch und «zieht unter Gebeten die Pflanze aus, indem er den Dämon namentlich nennt, dem sie geweiht ist, sagt, weswegen er sie hebt, und bittet, sie möge dafür möglichst wirksam werden.» Nach der Hebung wird die Pflanze in Linnen gewickelt, an ihrer Stelle werden Gerstenkörner mit Honig niedergelegt und das Loch zugeschüttet.

9. Wetterriten

Bereits Empedokles rühmte sich, Riten zur Beherrschung des Wetters zu besitzen (**12**), und das Thema durchzieht die gesamte Antike; die Anklage, fähig zu sein, Winde aufzuhalten, wurde Grundlage eines Magieprozesses im Byzanz des 4. Jhs. n. Chr. gegen den Philosophen Sopatros (Eun. *v. soph.* 6, 2, 9–11), und noch das letzte neuplatonische Schulhaupt der athenischen Akademie, Proklos, soll Wetterzauber beherrscht haben (Marin. *v. Procl.* 28). Es ist aufschlussreich, zu verfolgen, wie die Geschichte vom Wetterwunder, das die Truppen des Marcus Aurelius im Quadenfeldzug aus einer schwierigen militärischen Situation befreite, sich entwickelt und sowohl als Beweis der Kraft des christlichen Gebets (Tert. *apol.* 5, 6; *ad Scapulam* 4, 6) wie des Wirkens eines ägyptischen Magiers (Cass. Dio 71, 8, 4) oder des Theurgen Julian verstanden wird (Suda *s.v. Ioulianos* I 434) (Fowden, G., «Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172», *Historia* 36 [1987] 83–95; Sage, M. M., «Eusebius and the Rain Miracle. Some Observations», *ibid.* 96–113). Einwirkung auf das Wetter ist auch für die Etrusker bezeugt (Colum. 10, 237–345).

Gerade im Bereich der Wetterriten ist allerdings Religion schwer gegen Magie abzuheben; eigene und eigentümliche Riten stehen neben traditionellen, die Teil regulären olympischen Kultes sind; noch Konstantins christliche Gesetzgebung gegen Magie und Divination nahm die Wetterriten aus (*Cod. Iust.* 9, 18, 4; 421 n. Chr.). Riten zur Beherrschung des Wetters, insbesondere um Regen zu bewirken, sind bereits im archaischen Griechenland bekannt, wo sie zumeist mit Zeus und seinem Kult auf einem Berggipfel verbunden sind; oft ist archäologisch allein ein offener Bezirk mit Altar, dazu literarisch oder epigraphisch eine einschlägige Epiklese (etwa Hyetios oder Ombrios) fassbar, wie im Falle des Zeus Ombrios auf dem attischem Hymettos (Langdon). Welche Riten über gewöhnliche Opfer hinaus vollzogen wurden, ist in diesen Fällen meist unklar. Festzuhalten ist auch, dass öffentliche Gebete im Poliskult regelmässig auch die Fruchtbarkeit der Felder betreffen, und dass bestimmte Kulte, wie etwa derjenige der Horai in Attika, eng mit der Bitte um gedeihliches Wetter verbunden waren (Philoch., *FGrH* 328 F 173 – allerdings mit einem ungewöhnlichen Ritual, dem Opfer von gekochtem Fleisch); in mythischer Spiegelung fassen wir vielleicht auch ein Gebet um Regen an den attischen *Proerosia*, das mit dem Mythos von Kephalos und Prokris verbunden war (**48**). Wenn Riten überliefert sind, hören wir etwa von Bittprozessionen mit Gebet und Opfer auf den Berggipfel, so für den Kult von Zeus Akraios auf dem Pelion (**49**) oder denjenigen des kapitolinischen Iuppiter in Rom anlässlich des *aquaelicium* genannten Rituals, bei dem freilich 'früher' auch der *lapis manalis* genannte heilige Stein durch die Stadt geführt wurde (**50**). Allerdings berichten die literarischen Zeugnisse gerne allein das Ausgefallene – etwa das Regenritual in Arkadien, bei dem der Priester des Zeus Lykaios nach Gebet und regelmässigem Opfer einen Eichenzweig in eine Quelle am Berg Lykaion tauchte (Paus. 8, 38, 4). Ohne Zusammenhang mit einem Götterkult wird allein vom thessalischen Krannon berichtet, dass in Zeiten grosser Trockenheit ein bronzener Wagen geschüttelt oder herumgeführt wurde; deswegen sei das Abzeichen der Stadt «zwei Krähen, die auf einem Wagen sitzen» (Antig. *mir.* 15a; s. die Münzen **51**).

BIBLIOGRAPHIE: Cook, *Zeus* III. *Zeus of the Dark Sky. Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites* (1940) 284–880; Fiedler; Frazer I 1, 309 f.; Langdon, M. K., *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, *Hesperia* Suppl. 16 (1976).

LITERARISCHE ZEUGNISSE

48. Pherekyd., *FGrH* 3 F 34 (*Schol.* Hom. *Od.* 11, 321). – Geschichte von Kephalos und Prokris in der Form, dass Prokris erfährt, dass Kephalos auf einer Bergspitze regelmässig eine Wolke (νεφέλη) anruft («Wolke, komm hieher!»); Prokris versteht Nephele als Namen seiner Geliebten, folgt ihm heimlich und wird von ihm getötet. Fowler, R. L., «The Myth of Kephalos as an Aition of Rain-Magic (Pherekydes, *FGrHist* 3 F 34)», *ZPE* 97 (1993) 29–42 verbindet dies mit dem im inschriftlichen Opferkalender aus Thorikos bezeugten Opfer an Kephalos und Prokris an den *Proerosia*, *SEG* 33 (1983) 147 Z. 16 f. (seine weitergehenden Spekulationen sind wohl unhaltbar).

49. Herakleid. *ap.* Ps.-Dicaearch. 2, 8 (*GGM* I 107; *FHG* I 98). – Zur Zeit des Sirius-Aufgangs (also im Zeitpunkt der grössten Hitze) ziehen «die prominentesten und im Zenith ihres Lebens stehenden Bürger, gekleidet in frische Widderfelle» zum Heiligtum des Zeus Akraios auf dem Pelion. Vgl. Nilsson, *Feste* 5 f., der die fragmentarische Inschrift *IG* IX 1, 1110 dazustellt, in welcher von Opfern und dem Verkauf der Häute im Beisein des Priesters von Zeus Hyetios die Rede ist.

50. Der rituelle Tatbestand wird gewöhnlich aus mehreren Quellen kombiniert (vgl. Wissowa, *Religion* 121). **a.** Paul. *Festi* 2, 24–26 L. *s.v. aquaelicium* deutet den Ritualnamen als *aquam elicere*, «Wasser hervorlocken», ist aber vage zum Ritual (*remediis quibusdam*), mit Ausnahme der früheren und etwas problematischen Verwendung des *lapis manalis*: «Beispielsweise, wenn früher, wenn man dem Glauben schenken kann, der *lapis manalis* in die Stadt eingebracht wurde» (*ut quondam, si creditur, manali lapide in urbem inducto*). Unter dem Stichwort *manalem lapidem* (Paul. *Festi* 115, 8–12 L.) teilt er mit, dass dieser Stein (er heisse *manalis lapis*, weil er das Wasser zum Fliessen bringe) im Marsheiligtum ausserhalb der *porta Capena* aufbewahrt und bei Trockenheit in die Stadt geschleppt (*pertraherent*) wurde, worauf «unverzüglich Regen folgte»; das Schleppen mag von daher rühren, dass der Stein walzenförnig war, Fulg. *serm. ant.* 4 p. 112, 14 Helm. – **b.** Tert. *apol.* 40, 14 spricht davon, dass bei sommerlicher Trockenheit dem kapitolinischen Iuppiter *aquilicia* geopfert und *nudipedalia*, «Bittprozessionen mit blossen Füssen», veranstaltet wurden (in *ieiun.* 16, 5 erwähnt er die *nudipedalia*, ein *iustititum* und Opfer und fügt an, dass «man in einigen Kolonien in jährlichem Ritual in Sack und Asche die Götterbilder in fastendem Flehen angeht»). – **c.** Petron. *Sat.* 44, 18 lässt einen Freigelassenen als Zeichen früherer Frömmigkeit erzählen, wie früher bei Trockenheit die Matronen mit blossen Füssen und offenen Haaren den *clivus* (Capitolinus? oder in einer kampanischen Stadt?) hinaufgingen, um Iuppiter um Regen anzuflehen, «und gleich regnete es mit Kübeln». Vgl. auch Varro *vit. pop. Rom. fr.* 52 Riposati *ap.* Non. 547 und Serv. *Aen.* 3, 175.

IKONOGRAPHISCHES ZEUGNIS

51.* Münzen, AE, Krannon (Thessalien), nach 400 v. Chr. – *BMC* Thessaly 16, 5 Taf. 2, 13; Babelon, *Traité* Nr. 638. 640 Taf. 295, 20–21; Rogers, E., *The Copper Coinage of Thessaly* (1932) Nr. 196. 197. 203; Moustaka, A., *Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen* (1983) 19–20. 98 Nr. 7–9 Taf. 3, 7–8. – *Rs.* Hydria auf einem zweirädrigen Wagen; teilweise sitzt auf jedem Rad ein Rabe. *Vs.* Bärtiger Kopf oder thessalischer Reiter. Vgl. Antig. *mir.* 15.

FRITZ GRAF

C. Gemmes magiques

Les gemmes magiques constituent l'une des sources archéologiques les plus importantes de la «*magica*» de l'époque impériale. Elles sont classées en fonction de leurs motifs (textes et images) qui attestent leur utilisation magique:

– *voces magicae* (*barbarika onomata*): noms divins, formules magiques d'origines diverses et écrites en lettres grecques (*cf.* Michel 372–377; *ibid.* II 1–16; Brashear, W., dans *ANRW* II 18.5 (1995) 3576–3603 *s.v.* «Glossary of *Voces Magicae*»);

– *charactères*: signes magiques, «cachets caractéristiques» d'une divinité (*cf.* Hopfner, Th., *RE* Suppl. IV (1924) 1183–1188 *s.v.* «Χαρακτῆρες»; Brashear, *o.c.*, 3440–3443);

– schémas iconographiques propres à ces gemmes (*cf.* **52–55. 58–59. 61. 63**);

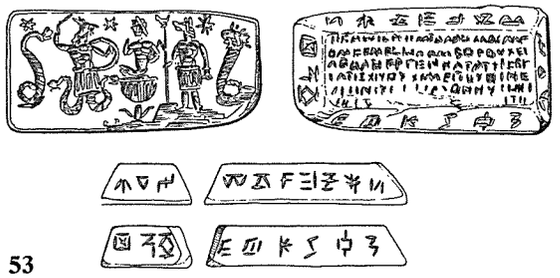
– caractéristiques structurelles: en plus de l'avers, les pierres sont souvent gravées sur le revers et parfois même le biseau; les textes gravés ne sont pas écrits «en négatif» comme sur la plupart des intailles ordinaires (où l'inscription est destinée à être lisible sur l'empreinte).

Les gemmes sont surtout insérées comme chaton de bague (*cf. PGM* V 213–303. 447–458; XII 201–269. 270–350), mais aussi utilisées en tant que telles (*PGM* IV 1716–1870, surtout 1722–1743; 2878–2890), attachées au corps (*PGM* I 64–69; *PGM* IV 2631–2637) ou fixées à un vase (*PGM* LXII 24–46); *cf.* aussi Michel II 21. L'utilisation magique des bagues est attestée dès l'époque classique: outre les sources rassemblées par Bonner 1–8, voir surtout le *daktylios pharmakitès* des *scholia ad* Aristoph. *Plut.* 884. Toutefois, on ne peut pas savoir si ces bagues étaient munies de gemmes.

Au cours de l'époque impériale, on utilise aussi pour la magie, parallèlement aux gemmes magiques, des intailles d'iconographie traditionnelle (voir surtout les types iconographiques recommandés par les ouvrages minéralogiques: Waegeman; Nagy 170–176; un *daktylios hieros* divinatoire orné d'une gemme sur laquelle est gravée l'image d'Apollon Pythios: Lukian. *philops.* 38). L'iconographie traditionnelle peut donc aussi satisfaire les pratiques magiques (*praxeis*). Par là même, les motifs, texte et images, des gemmes magiques n'ont pas une fonction décorative mais exécutoire: ils servent à faire apparaître la divinité.

Les gemmes magiques suivent les formes traditionnelles de la glyptique gréco-romaine (Philipp XIX) auxquelles s'ajoutent quelques variantes d'origine égyptienne et mésopotamienne et quelques formes uniques (p. ex. Michel 327–345; II 21). Les principaux matériaux sont: jaspe, hématite, calcédoine et lapis lazuli (présentations minéralogiques: Riederer, J./Ullrich, D., dans Philipp 127–146. 148; Zwierlein-Diehl 41–49); à chaque iconographie répond généralement un type de matériau. Le nombre de pièces est estimé à 5000. Les intailles dont la provenance est attestée de façon certaine sont très rares (Philipp 8 n. 18; Kotansky, R., *IEJ* 47 [1997] 257–260). Les gemmes magiques apparaissent vraisemblablement vers le début de l'époque impériale (comme l'a déjà constaté Heyne, Ch. G., *Akademische Vorlesungen über die Archäologie der Kunst des Alterthums, insbesondere der Griechen und Römer* [1822] 520–521). La chronologie de leur production reste encore à établir. Elles disparaissent, comme la tradition antique de la glyptique, dans le courant de l'Antiquité tardive. Elles auraient été fabriquées à Alexandrie.

Leur redécouverte à partir du XVI[e] s. (vaste bibliographie des ouvrages parus entre 1579 et 1891: Leclercq, H., *DACL* 1.1 [1907] 129–131) engendre une nouvelle production aux siècles suivants (pièces modernes: Philipp 123–126; Michel 345–371; *cf. etiam* Quack 262; brèves analyses: Zwierlein-Diehl, E., dans Hackens, T./Moucharte, Gh. (éds.), *Technology and Analysis of Ancient Gemstones*, *PACT* 23 [1989] 386–389; Nagy, Á. M., *JRA* 15 [2002] 163 n. 28). Leur définition scientifique est établie au XVII[e] s., d'où le terme impropre de



53

«gnostique», utilisé alors et parfois encore aujourd'hui, pour les qualifier.

Un grand nombre de gemmes peut être classé par séries. Un mage concevait le plan de la gemme en partant de recettes magiques puis le donnait au graveur qui taillait les pierres appropriées. Certains modifiaient, en fonction de leur besoin spécifique, le modèle original (analyse pionnière: Bonner, C., *Hesperia* 20 [1951] 303–314; *cf. infra* **58. 62**). Il existe également des pièces uniques (voir p. ex. Zwierlein-Diehl 16 n. 21). Le mage connecte ensuite l'intaille fabriquée au réseau de la «*magica*»; cet acte rituel (*télétè*) transforme la gemme ordinaire en *télesma*, talisman (Eitrem, S., *SymbOslo* 19 [1939] 57–85). Les gemmes magiques peuvent être classées de deux façons: selon l'origine de leur iconographie ou selon leur fonction. Aucune des deux n'est pleinement satisfaisante (*cf.* Quack 259).

Il existe un rapport étroit entre les *papyri* et les gemmes magiques (*cf.* Nagy 177–179); quelques gemmes dont l'iconographie est unique suivent des modèles connus de *papyri* (*cf.* **55. 59. 61**). D'après les sources, l'usage des gemmes magiques était destiné à accroître les chances de bonheur individuel (*cf.* l'exposé des vertus de six anneaux magiques chez Lukian. *nav.* 42–44; *cf.* les commentaires de Husson, G., *Lucien. Le navire ou les souhaits* [1970] 87–98). On recense quelques exemples de magie agressive (Bonner 103–122; Zwierlein-Diehl 96–99 n° 28; Jordan, dans Mastrocinque 61–69; Michel 5–6 n° 8 [mais *cf.* également Quack 262]; 167 n° 271). Avec les gemmes, le mage s'adresse à la divinité solaire qui joue un rôle prépondérant dans l'univers de la «*magica*» et qui est susceptible de revêtir, par ses noms et ses représentations, différentes formes d'inspiration gréco-romaine, égyptienne ou juive.

En conclusion, les gemmes magiques révèlent une phase tout à fait novatrice de la glyptique et de la «*magica*» en opérant la synthèse des deux. Elles unifient et concentrent les différentes traditions de l'univers de la magie internationale de l'Antiquité avec la tradition de la glyptique gréco-romaine en alliant la force des pierres précieuses à celle des textes et des images.

BIBLIOGRAPHIE: Barb, A. A., «Magica varia», *Syria* 49 (1972) 343–370 – analyses pertinentes de quelques types; Bonner, C., *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian* (1950) (*cf.* Goodenough, R., *AJPh* 72 [1951] 308–316; Preisendanz, K., *Gnomon* 24 [1952] 340–345; *cf. etiam HThR* 83 [1990] 207–211: «Gem Index») – l'ouvrage de référence sur les gemmes magiques; Delatte, A., «Etudes sur la magie grecque, III–IV», *MusBelge* 18 (1914) 1–96 – ouvrage pionnier; Delatte, A./Derchain, Ph., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (1964) (*cf.* Barb, A., *Gnomon* 41 [1969] 298–307) – catalogue de la collection de la Bibliothèque Nationale; Mastrocinque, A. (éd.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (2002) – recueil d'études le plus récent; Michel, S., *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* I–II (2001) (*cf.* Gordon, R., *JRA* 15 [2002] 666–670; Daniel, R. W., *ZPE* 142 [2003] 139–142; Quack, J. F., *Gnomon* 76 [2004] 257–262) – catalogue de la plus grande collection, commentaires exhaustifs des différents types iconographiques; Nagy, Á. M., «Gemmae magicae selectae. Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques», dans Mastrocinque 153–179; Philipp, H., *Mira et magica* (1986) – catalogue des pièces conservées à Berlin, introduction des méthodes d'archéologie classique à l'étude des gemmes magiques; Waegeman, M., *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides* (1987); Zwierlein-Diehl, E., *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln, Papyrologica Coloniensia* 20 (1992) – mise au point sur les différents types iconographiques de la divinité solaire.

SOURCES LITTÉRAIRES

Les plus importantes sont conservées dans les ouvrages de *lithica* et dans les *papyri* magiques: Waegeman; Nagy 170–179 (répertoires). *Cf. etiam infra* **54–57. 59. 61. 63**. Gemmes magiques dans les sources hermétiques: Sfameni, C., dans Mastrocinque 231–232. Le recueil exhaustif des sources reste encore à faire.

REALIA

52.* Jaspe brun-verdâtre. Londres, BM G 449, EA 56449. – Michel 115–117 n° 181. – Avers (*A*): divinité anguipède alectorocéphale, armée du fouet à dr. et du bouclier portant l'inscr. *IAΩ* à g.; autour de la figure et au revers (*B*): *voces magicae*. Sur l'interprétation du type, *cf. ibid.* (bibl.); Nagy, Á. M., *JRA* 15 (2002) 159–172; Quack 261.

53.• Hématite, «querrechteckiger Quader». Londres, BM G 252, EA 56252. – Michel 340–341 n° 590 (*cf. etiam* Quack 262). – *A*: *uraeus*, Anguipède (*cf.* **52**), Horus (*cf.* **56**), Anubis, Chnoubis (*cf.* **54**), *uraeus*, 3 étoiles. *B*: *voces magicae*. Biseau (*C*): *charactérès*.

54.* Calcédoine. Paris, Cab. Méd. S 332. – Delatte/Derchain 58 n° 52. – *A*: serpent léontocéphale, tête radiée de sept rayons; *B*: *charactér*, *XHNOYBIΣ*. Sur le type voir Michel 193–195; Quack 261–262. L'utilisation de ce type de gemme comme amulette digestive est attestée dans des sources médicales et hermétiques: Drexler, W., *ML* II 1 (1894) 1260–1264.

55. Calcédoine. Cologne, Univ., Institut für Altertumskunde. – Zwierlein-Diehl 79–80 n° 18. – *A*: serpent à trois têtes enroulé sur lui-même. *B*: *AABEΣ / XNOYBI / BIENOΘ*. En faisant référence à une recette magique (Socrate et Denys [= *Orphei lithica kerygmata* 36, 3] dans Halleux, R./Schamp, J., *Les lapidaires grecs* [1985] 171), Zwierlein-Diehl propose de l'interpréter comme une amulette protégeant les femmes enceintes et celles qui allaitent.

56. Jaspe brun-verdâtre. Berlin, Staatl. Mus., Ägypt. Mus. 11939. – Philipp 75 n° 96. – *A*: Horus nu assis sur un calice de lotus orné de deux boutons, la main dr. à la bouche, la main g. tenant un fouet. *B*: *IAΩ / ABPAΣAΛΣ*. Sur le type voir Michel 68–69 (*cf.* Quack 260). Une recette (*PGM* LXI 1–38) propose comme outil de séduction une bague en fer ornée de l'image d'Horus assis sur un calice de lotus et dont le nom est *Abrasax*.

57.* Lapis lazuli. London, BM G 194, EA 56194. – Michel 53 n° 79. – *A*: *Aphroditè Anadyoménè*: déesse nue lissant ses cheveux. *B*: *APPΩPIΦPAΣIΣ*. Type utilisé dans la magie érotique, voir Delatte/Derchain 183–184; Michel 51. Sur les sources voir Waegeman 40–46.

58.* Hématite. Budapest, Mus. Beaux-Arts 55.154. – Nagy, Á. M., dans Fabrizio-Costa, S. (éd.), *Phénix: mythe(s) et signe(s)* (2001) 57–84; Nagy 162–169. – *A*: Phénix debout sur un objet sphérique posé sur une colonne; il est entouré de différents animaux. *B*: *ΠEΠTE* («digère!»). *Cf. etiam* Michel 253–255 n^{os} 401–404 (*cf. etiam ibid.* 297–298 n^{os} 483–484). Amulette digestive.

59.* Hématite. Londres, BM G 191, EA 56191. – Michel 110–111 n° 173. – *A*: figure humaine (ressemblant à une momie?) à trois têtes d'animaux (chacal, épervier?, ibis) couronnées, munie de deux paires d'ailes. *B*: *voces magicae*. Une recette (*PGM* IV 3125–3171) propose la fabrication d'une figure similaire en cire pour en faire un talisman (*cf.* Delatte/Derchain 209–210 n° 285).

60. Hématite. Cologne, Univ., Institut für Altertumskunde. – Zwierlein-Diehl 83–84 n° 21. – Moitié de gemme. *A*: tête et bras d'un personnage fauchant le blé. *B*: *charactérès*, *ΣX[I]Ω[N]* («pour les hanches»). Sur le type voir Michel 265–266. Le nombre considérable de gemmes magiques fragmentaires (voir Zwierlein-Diehl 50) s'explique peut-être par des fonctions rituelles encore inconnues.

61.* Cornaline. Londres, BM G 109, EA 56109. – Michel 63–64 n° 97. – *A*: quatre registres disposés autour d'un ovale central, dans lequel figure un oiseau aquatique. En haut: serpent ailé; Horus (*cf.* **56**) couronné d'un disque solaire; en bas: épervier couronné, traces d'un crocodile. *B*: *vox magica* («*Chabrach-logos*»). La gemme est à mettre en relation avec une prière connue des *papyri* magiques dans laquelle la divinité solaire est invoquée sous les cinq formes animales représentées ici et dont un des noms figure sur *B* (voir la reconstruction de Merkelbach, R./Totti, M., *Abrasax* I [1990] 20–34).

62. (= *LIMC* VI Hekate **308***) Jaspe rouge. Hanovre, Kestner-Mus. K 450. – *AGD* IV 310 n° 1706. – *A*: gorgoneion. *B*: Hécate trimorphe. *C*: *ΓOMANΔAPHPHΓOPΩ*. Sur la série voir Nagy 158–162.

63. Jaspe rouge. Hamburg, Coll. Skoluda M 116. – Michel, S., *Bunte Steine – Dunkle Bilder: «Magische Gemmen»* (2001) 81–82 n° 86. – *A*: une matrice fermée par une clé est entourée de trois K et encerclée d'un Ourobore. Au-dessus, Héraclès étouffant le lion de Némée; derrière lui, sa massue. *B*: *vox magica*. Amulette gynécologique et digestive, *cf.* Bonner 62–66. 79–94; Michel 220–221. 248–249. Pour l'image d'Héraclès, *cf.* Alex. Trall. 2, 377.

64.* Hématite. Londres, BM G 204, EA 56204. – Michel 268–270 n° 430. – *A*: Salomon à cheval tue de sa lance une femme (Lilith) allongée nue par terre, faisant un geste de supplication/protection; étoile. En légende: *ΣOΛOMΩN*. *B*: *ΣΦP/AΓI/Σ ΘE/OY* («sceau de Dieu»). Type iconographique lié au *Testamentum Solomonis* (*cf.* **37**), voir Cosentino, A., dans Mastrocinque 41–59.

ÁRPÁD M. NAGY

FRITZ GRAF, mit Beiträgen von ROBERT L. FOWLER (The concept of magic) und ÁRPÁD M. NAGY (Gemmes magiques)

Addendum to vol. II

3.b. CONSECRATION, FOUNDATION RITES

CONTENTS

Introduction 303
I. Consecration of natural elements and objects 305
A. Consecration of water 305
Introduction 305
Consecration of rivers 305
Consecration of lakes and marshes . . 306
Consecration of springs, fountains and wells 306
B. Consecration of land 308
Introduction 308
Temenos and sacred land 308
C. Consecration of groves and trees . . . 310
Introduction 310
Sacred trees 311
Consecration of groves 313
D. Consecration of stones 316
Introduction 316
Natural stones, baetyls, pillars and columns 317
Omphalos 319
E. Other natural elements 321
II. Dedication of cult objects 321
III. Dedication of animals 321
A. Dedication 321
Introduction 321
Sacred herds 321
Sacred animals 322
Branding or marking of animals 322
B. Animals as future sacrifice victims . . 323
Introduction 323
Preliminary acts of consecration before sacrifice 324
Consecration during the sacrifice: *holokausta* 326
IV. Dedication of humans 327
A. Purification 327
B. «Κεχαρισμένος τοῖς θεοῖς» 327
Wreaths and bands 327
Branches 328
C. Touching 329
Introduction 329
Healing through touch 330
Death by lightning 330
D. Consecration of human body parts; anatomical ex-votos 331
E. Initiation. Mysteries 332
F. Priests. Temple servants 333
Initiation of priests 333
Hieroduloi 333
Sacred prostitution 334
G. Put at the god's disposal. Supplication. Asylum. Freedmen 335
Supplication. Asylum 335
Sacral manumission 335
H. Malediction. Curse 337
I. Apotheosis 337
V. Consecration of doors and streets 337
VI. Consecration of buildings. Foundation rites 337
Introduction 337
A. Statues 338
B. Altars 339
C. Temples 340
D. Other buildings 343
E. Houses 343
F. Walls 344
G. Cities 344
VII. Renewal of consecration 346

Introduction

In the ancient world consecration was the procedure through which nature, objects, living creatures and the circumstances of human life were integrated into the divine domain by the will of the gods themselves, or by human will and action approved by god. Consecrated items were thought either to be divine property or to stand in some relation to god and so to share his supernatural substance and energy.

The Greek terms for consecration are ἱερόω, ἀφιερόω, καθιερόω, ἀνιερόω, which mean 'I render something sacred'. Human will and action accomplished consecration through dedication, by offering and entrusting the item to god (ἀφιέρωσις, ἀνάθεσις). So every kind of offering to supernatural powers constituted in the Greek world a consecrated item; there was no substantial difference between consecration and dedication – perhaps only levels of importance of consecrated items – and the terms denoting them were soon used without distinction. It is characteristic that Atticists were in favour of καθιερόω instead of ἀφιερόω, which they considered non-Attic. Another group of terms used for consecration is ἵδρυσις, καθίδρυσις, ἀνίδρυσις (late), literally meaning 'foundation', 'erection'. These terms were used from early on to denote especially the consecration of the most important dedications, i.e. of statues, altars, temples and sanctuaries. Ἀφίδρυσις

and ἀφίδρυμα were used as parallels to ἵδρυσις but also in cases of cult transplantation to denote a new foundation consecrated by an item of the original cult brought to the new place or a substitute of it. In Roman and Late Antique times a new term, τελεῖν, came into use for ἱδρύειν. *Telein* means 'to accomplish a sacral act'. The spread of incantation and magic, as well as the influence of Oriental religions, contributed to the development of formal mystic instructions to accomplish consecration, known under the name of τελεστική. For dedication/consecration of land or capital under the condition of using it in the interest of god, the word δόσις (donation, *cf. donarium* in Rome) was specially used.

In Rome the basic religious approach to consecration was similar to that in Greece. But Roman practice was much more formal. Here *consecratio* was distinguished from *dedicatio*, although they were complementary to each other. *Consecratio* was the lawful and permanent transfer of an object or a being from the domain of human law to that of divine law, their integration into the category of *res sacra*, whose care belonged to the state (as opposed to *res religiosa*, private dedications without involvement of the state). *Dedicatio* was the resignation of the dedicant from the ownership of the offering and the claim for divine approval of this act. It was accomplished by a high official of the state or by an officially designated private person who represented the dedicating community or individual. The pontifex officiated the *consecratio*. The two procedures were combined (*magistratus per pontificem dedicat; pontifex consecrat*): the pontifex pronounced aloud the dedicatory text and the dedicating official repeated it, touching the doorpost of the building being dedicated. Private dedications also needed state involvement for consecration. The close connection between the two rites led to confusion in their use. In inscriptions *dedicatio* appears earlier than *consecratio*. Juristically full consecration of land and buildings was possible only in the *ager Italicus*, not in the Roman provinces, where even dedications in which the Roman state was involved did not become *res sacra*; these were designated as *pro sacro*, something treated as if it were *sacrum*. A third ritual, the *inauguratio*, preceded the consecration of temples. It was accomplished by the augurs and involved augury about the place of the building, delimitation of the sacred area, purification rites (*exauguratio* or *evocatio* for removal of the older divine presence in the area) and a prayer referring to the sacred limits of the sanctuary.

The reasons for consecration were various. Faith and religious tradition were in many cases enough to characterize an object or being as sacred, as consecrated by god himself. This happened for example with meteorites, baetyls and statues 'fallen from heaven', or with sacred plants and animals. Akin was the mythical origin of consecration. Divine presence, the activity of heroes or traditions of miraculous events were said to have inaugurated the sacredness of natural elements, plants and animals, statues, altars, temples and sanctuaries. The cult of relics was part of this group. Although existing only in the realm of faith, the fabulous basis of consecration was very solid, as antiquity was an important component of sacredness. Fear of the supernatural, vows as a prayer for success in all kinds of human activity, or the expression of gratitude for received divine help were factors which instigated consecration. A person felt himself guided in this activity by divine signs sent by god, such as dreams, visions, various omens, or miraculous incidents, and consulted oracles to investigate the divine attitude on the matter of sacredness or consecration in which he was or intended to be involved. Of course there were also political or practical reasons for consecration, as for example in the case of the foundation of colonies, of consecration of land, of manumission and of confiscation (*consecratio capitis et bonorum* for those who broke sacred laws). But even these cases were inseparably combined and solemnly invested with the religious aspect and the usual rites of consecration.

The ritual elements of consecration were the solemnly reproduced sacred traditions of foundation, the study of omens, the consultation of oracles, vows and prayers (sometimes a special formula), purification, sacrifices (in different phases of the procedure), especially sacrifices and deposits of sacred or valuable objects in foundations. Festivals sometimes followed the ceremony of foundation and were then established as commemorative of it. Consecration could be visualized through the sacred material of the object (for example, statues of sacred wood), delimitation (boundary stones, encirclement with bands or strings), foundation deposits, touching (supplication), branding (of humans in late mystic cults, or of animals) or dedication of models of the consecrated item (human body parts, dolls in magic activities, *devotio*). The involvement of the state (Greek decrees concerning the consecration of land and buildings, the foundation of colonies, the office of the ἐπιμεληταί for the putting up of a statue or the building of a temple, Roman *consecratio*, *curatores* of temples) must also be understood as part of the ritual. The sacredness of what had been consecrated was constantly renewed or enhanced by rites of veneration, such as adornment with branches and bands or anointing with oil. Its function as divine property made itself directly felt in society through the absolute prohibition of its use, or restriction of use only for religious purposes or purposes extremely important for the common interest.

See also Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 3–5. 65 f. 73. 99–108; *DA*, *RE*, *KlPauly*, *NPauly*, *RAC s.v.* ἀνάθεσις, δόσις, *donarium*, *consecratio*, *dedicatio*, *inauguratio*, *contactus*, Weihe, Weihung.

This chapter will deal with consecration in its stricter sense, i.e. with consecration of the main elements and factors of cult. For dedication in the broader sense (votives etc.) one applied the same practices in a looser way (Hock 1905, 90–106; *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, I 2 c Fumigations, I 2 d Dedications, II 3 a Purification, III 6 i Magic rituals, V 2 b Cult instruments). Elements of consecration rites used in the veneration of tombs are also excluded: the veneration of a tomb, if the dead was not raised to the status of a hero or a god (*ThesCRA* II 3 d Heroization and apotheosis), belongs to a lower level of contact with transcendental powers; in Rome the tomb belonged to *loca religiosa*, not to *loca sacra*. For the consecration of festivals see *ThesCRA*, Third Level).

BIBLIOGRAPHY: Barra Bagnasco, M., «Il culto delle acque in Magna Grecia dall'età arcaica alla romanizzazione: documenti archeologici e fonti letterarie», in *Archeologia dell'acqua in Basilicata* (1999) 25–52; Barra Bagnasco, M., «Il culto delle acque a Locri Epizefiri. Contesti e documenti», in *Zona Archaeologica*, *FS H. P. Isler* (2001) 27–41; Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology* (1987); Burkert, W., *GrRel* (Engl.) (1985); Cole, S. G., «The Uses of Water in Greek Sanctuaries», in Hägg/Marinatos, *EarlyGCP* (1988) 161–165; Croon, J. H., «Hot Springs and Healing. A Preliminary Report», *Mnemosyne* 14 (1961) 140–141; Edlund, *Gods & Place* (1987); Ginouvès, R., *Balaneutiké* (1962); Glaser, F., *Antike Brunnenbauten in Griechenland* (1976); Hill, B. H., *Corinth* I 6. *The Springs. Peirene, Sacred Spring, Glauke* (1964); Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905); Isler, H. P., *Acheloos* (1990); Kahil, L., «Bains de statues et de divinités», in Ginouvès, R., *et al.* (edd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, *BCH* Suppl. 28 (1994) 217–223; Keuls, E. C., *Water Carriers in Hades: A Study of Catharsis through Toil* (1974); Lambrinoudakis, V., «L'eau médicale à Épidaure», in Ginouvès, R., *et al.* (edd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, *BCH* Suppl. 28 (1994) 225–231; Levi, D., «Enneakrounos», *ASAtene* 39–40 (1961–62) 149–171; Ninck, M., *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten: Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*[3] (1967); Pakkanen, P., *Interpreting Early Hellenistic Religion: A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis* (1996); Parke, H. W., «Castalia», *BCH* 102 (1978) 199–219; Parker, *Miasma* (1983); Roux, G., «L'eau et la divination dans le sanctuaire de Delphes», in *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient* (1981) 155–159; Tölle-Kastenbein, R., *Antike Wasserkultur* (1990) = *Archeologia dell'acqua. La cultura idraulica nel mondo classico* (1993).

I. Consecration of natural elements and objects

A. Consecration of water

Introduction

The indispensable need for water that characterized ancient peoples explains why the element was regarded as sacred. It was a common belief that the divine dominated every aspect of life; more specifically in the case of water, the divine was associated with springs, rivers and lakes, all of which were also found in close proximity to sacred groves.

The importance of water in ancient Greece is well described in myth. The plethora of mythical persons and creatures associated with water underlines its holiness. This sanctity becomes even more intense through the personification of rivers, springs and lakes. Water in general was under the protection of the Nymphs – *Naiades*, *Alseides*, *Krenides* or *Hydriades* – who punished those who did not respect the element.

The prominent role that water played in life was also manifested in religious practice. Water was used in almost every cult practice, such as rituals, festivals, purification. During a sacrifice, for example, ritual fire was combined with sacred water (Burkert; **1. 10**). The sacred character of the water was further reinforced by salt (Plut. *de Is. et Os.* 5). Sea water was considered to be purifying (Pakkanen). Ritual washing took place during the second day of the Eleusinian Mysteries. The *mystai* would take a ritual bath either in the sea or in a sacred river. In the rituals of marriage there were also bridal baths (Cole; Burkert). Moreover water was one of the basic components in oracles (usually in sanctuaries of Apollon) and in sanctuaries of Asklepios, where it was used in the treatment of different illnesses. Finally, it was also believed to have apotropaic powers. Water from sacred sources was carried to the temples in special vases (*hydriai*), and was then used in different rituals. *Hydrophoria* was a ritual act that shows the sanctity of water (Cole). Votive offerings, especially of female statuettes, were common gifts to female deities in exchange for 'good water' (Edlund).

Consecration of rivers

Rivers and their water were commonly thought to be sacred (**2**). The belief in the sacred character of rivers manifested itself mainly in their personification. River gods are often depicted in ancient art, especially on coins (Brewster, H., *The River Gods of Greece* [1997] 80–87; *LIMC* under the names mentioned below, **12. 14–15**). Well known examples of this kind of personification are the river gods Acheloos and Alpheios. Acheloos was said to be the eldest of the three thousand river gods, children of Ocean and Tethys and father of many springs, among which are Peirene in Corinth, Castalia in Delphi and Dirke in Thebes. He could transform himself into different creatures, a capacity which characterises deities associated with water. Alpheios, well known from the myths that connect him with the nymph Arethousa and the goddess Artemis, possessed altars in Olympia (Paus. 5, 14, 5–6) and received offerings such as bulls (Hom. *Il.* 11, 725) or the hair of young people (Paus. 8, 20, 1). Other sacred rivers were Asopos and Acheron. The water of Asopos was said to contain pieces of coal, after the river god fell into it when struck by the thunderbolt of Zeus. Acheron was the river of the Underworld. Female personifications of rivers existed parallel to male ones: Neda in Arcadia was a nymph of waters who raised Zeus (Paus. 4, 33, 1) and who later became a river. Young children used to cut their hair and offer it to the river goddess (Paus. 8, 41, 2–3). Herkyna in Boeotia was named after a friend

of Persephone whose goose made the water of the river gush out of the earth near the grove of Trophonios. At the bank of the river there was a temple of Herkyna, in which one saw the statue of the girl holding the goose (Paus. 9, 30, 2). In general almost every city worshiped its own river and sometimes a *temenos* was set aside for the river god (Burkert). Rivers in Etruria were seen as 'sacred boundaries in nature' (Edlund).

The sacred character of a river is otherwise expressed through (a) special qualities of its water or (b) by rituals related to it. (a) The water of Styx in Arcadia killed men and animals who drank it and destroyed stones, metals and every kind of hard object, except the hoof of a horse (Paus. 8, 18, 4–5). In the river Biblines of Naxos there flowed, according to tradition, wine instead of water (Steph. Byz. *s.v.* Βιβλίνη and Νάξος; Semos of Delos, *FGrH* 396 F 13). The water of another river in Achaia produced in related myths an unfavorable effect on the inhabitants (Ἀμείλιχος), but after the fulfilment of an oracle it became propitious (Μείλιχος, Paus. 7, 19, 8). (b) One used to throw wreaths in river water (**3**). The case of the women who dipped their torches in the water of the Tiber at the time of the *Bacchanalia* in Rome, is interpreted as a ritual aiming at the consecration of water for lustral purposes (Liv. 39, 13, 12; Hock 32). Sometimes only a part of a river was characterised as sacred, while the rest was treated as profane (Hock 30; **4**).

Consecration of lakes and marshes

Consecration of lakes, marshes and ponds was frequent in the ancient world. If rivers were mostly related to male gods, lakes were usually sacred to female divinities (Edlund). Artemis was more closely associated with lakes and moors (Cole). She was worshipped as *Limnaia* or *Limnatis* in many places in the Peloponnese (Paus. 2, 7, 6; 3, 16, 6; 3, 23, 10; 4, 31, 3; 7, 20, 7–8; 8, 53, 11). Another female deity who was worshipped as 'goddess in the moors' (ἐν ἕλει) was Demeter. There was a temple and a grove outside Megalopolis, dedicated to the goddess with this epithet, which only women were allowed to enter (Paus. 8, 36, 6). The lake Pergusa by Enna in Sicily was the place where Hades descended with Kore into the Underworld (Diod. 5, 4, 1). Dione, an old goddess, was linked as a nymph with the element of water in the marshy area of Dodona (Pherekyd., *FGrH* 3 F 90). The sacred lake in Delos (Hdt. 2, 70; Kall. *h. Apoll.* 59) was related mainly to Leto and Artemis, but also to Apollon. Male deities could rarely also be related to marshes, as in the case of Dionysos in Athens (ἐν Λίμναις, Hesych. *s.v.*). The lake Lago di Vico in Etruria was associated with Hercules, who hit the ground with an iron bar and made water flow (Edlund).

Miraculous qualities could be attributed to the water of sacred lakes. This was the case with the lake Alkyonia in Lerna, whose water was thought to draw down into its unfathomable depth everyone who would dare to swim in it (Paus. 2, 37, 5–6), and with another lake near Kotylia, which was thought to be bottomless and «sacred to victory», was surrounded with a string made out of wool (περιελίξαντες κύκλῳ στέμμασι) and received sacrifices (Dion. Hal. *ant.* 1, 15; Hock 25. *Cf.* sect. **B**). Oracular qualities were attributed to the pond of Ino in the Peloponnese (**5**). Another manifestation of the sanctity of lakes was the protection of their water and its fish, which were the untouchable property of the divine (**6**), or could be consumed only by sacred persons (**7**).

Consecration of springs, fountains and wells

Springs are taken to mean the sources of water found in nature, whereas fountains and wells can be defined as architectural constructions that house sources of water. Quite a large number of springs had a sacred character; their water was frequently used in cult practices (Glaser). Some of them were said to be of divine origin: Hippou Krene on Helikon in Boeotia appeared when Pegasus struck the ground with his hoof. It was the meeting place of the Muses and its water favored poetic inspiration (Hes. *theog.* 6; Paus. 9, 31, 3; Ov. *met.* 5, 256 f.; *cf.* Paus. 2, 31, 9). Peirene in Corinth originated from the tears of the homonymous heroine, shed when Artemis killed her son (Paus. 2, 3, 2; *LIMC* *s.v.*). Arethusa in Syracuse was a heroine too, who became a spring in order to avoid the attack of Alpheios (Ov. *met.* 5, 576 f.; *LIMC* I Arethousa **16**). Other sacred springs were Cassotis and Castalia in Delphi (Paus. 10, 8, 9; 10, 24, 7), which were bound to the origins of the sanctuary; the water of the latter was used to purify those entering the sanctuary and inspired divination. Another spring near Nauplia, called Kanathos, was said to be visited every year by Hera, who bathed in its water and thus renewed her maidenhood (Paus. 2, 38, 2–3). All springs in Etruria and Magna Graecia were considered to be sacred (**9**). In the latter spring sanctuaries were devoted to Artemis as well as to Demeter and Kore (Edlund).

People attributed miraculous qualities to the water of springs. An example is the spring of Marcia in Rome. Nero was struck by paralysis and fever after a bath in its sacred water. The accident was understood as a punishment sent by the Naiades of the spring (Tac. *ann.* 14, 22).

As was the case with rivers, one offered wreaths also to springs. This happened for example in the festival of *Fontinalia*, which took place in Rome and aimed to keep the flow of spring water unchangeable (Edlund). On representations of fountains women approaching them hold boughs, which may be interpreted as an offering parallel to wreaths. The temple-like buildings of fountains may further represent a hint of their sanctity (Hock 31).

Spring water was protected against contamination. Those who polluted sources of sacred water were fined (Cole; **10**). The use of sacred springs and fountains, as for example the fountain of Kallirrhoe, could be reserved for rituals (**8**. **13**).

Water in wells was frequently characterised as sacred. Well-known sacred wells are the one found in the Erechtheion, linked with Poseidon and his contest with Athena and said to contain salt water (Paus.1, 26, 5), and those used in the sanctuary of Apollon and Asklepios in Epidauros in connection with the curing of illness (Lambrinoudakis; **17**). A third one existed in Potniai in Boeotia (Paus. 9, 8, 2). Mares drinking its water were said to become insane. A monumental superstructure protected sometimes important wells (Paus. 10, 36, 10). Their orifices could be decorated with bands (Hock 30).

LITERARY AND EPIGRAPHICAL SOURCES

1. Aristoph. *Pax* 956. – The priest takes a burning log from the hearth of the altar, dips it into the lustral water (χέρνιψ) and then sprinkles with it the temple, the altar and the worshippers. *Cf.* Athen. 9, 409b; Hesych. *s.v.* δαλίον.

2. Paus. 1, 19, 5. – «Ilissos is the river at which it is said that the wind Boreas raped Oreithyia... The Athenians believe that Ilissos is consecrated also to other gods and an altar of the 'Muses of Ilissos' exists at its bank.»

3. Strab. 6, 275. – It was said that Eurotas and Alpheios were supplied with the same water coming from Stymphalos. Wreaths dedicated to each one of the rivers and thrown into the common water before its separation were said to come up again miraculously in the water of the right owner.

4. Paus. 4, 31, 4. – «The springs of (the river) Pamisos are found on the road from Thouria to Arcadia. Small children happen to be healed at them».

5. Paus. 3, 23, 8. – «Into this water ('Water of Ino') they throw cakes of barley meal... If good luck is portended to the thrower, the water keeps them under. But if it brings them to the surface, it is judged as a bad sign».

6. Paus. 7, 22, 4. – «There is in Pharai a sacred water; they call this spring 'stream of Hermes' and they do not catch fish from it, because they believe the fish are dedicated to the god». *Cf.* Paus. 3, 21, 5 (lake of Poseidon at Aigiai in the Peloponnese).

7. Paus. 1, 38, 1. – «Reitoi (at Eleusis) are said to be sacred to Demeter and Kore; only priests are allowed to catch the fish living in them».

8. Thuk. 2, 15. – Athenians used the water of the spring Kallirrhoe, which was later built as a fountain by the tyrants and named Enneakrounos, only for «most valuable purposes». In the time of the writer they kept the tradition and used the water for marriage rituals and other sacral purposes.

9. Plut. *Num.* 13, 2. – Numa consecrated the place where he received from heaven a sacred weapon and the surrounding meadows to the Muses. He declared further the spring in the place to be sacred water for the Vestals, who would purify the palace with it every day.

10. Law of Karthaia in Keos, c. 300 B.C., *IG* XII 5, 569. – «...take care, ...so that nobody bathes or washes in the fountains and the water flows clean in the sanctuary of Demeter; if somebody bathes or washes something in the fountains the curator shall have the right to punish free persons with a fine up to ten drachmas, but children and servants with beating». *Cf.* a similar law from Andania, *LSCG* 65, 103–106.

ICONOGRAPHICAL DOCUMENTS

11.* (= I 2 a Sacrifice, Gr. **467**) Bell-krater, Attic rf. Boston, MFA 95.25. From Capua. – *ARV*² 1149, 9. – 440 B.C. – Sacrifice of a ram on an altar. A figure in the scene is holding a ritual vessel containing the seeds and the sacrificial knife, in the other hand another vessel (χέρνιψ), in which a second figure is about to wash the hands and then sprinkle water on the victim. *Cf.* Boston, MFA 95.24, *ThesCRA* I 2 a Sacrifice, Gr. **467a**.

12.* (= *LIMC* I Acheloos **5***) Neck-amphora, Campanian rf. London, BM F 194. –Isler pl. 12, 91. – River god Acheloos as a bull. *Cf.* Protocor. oinochoe, Syracuse, Mus. Reg. 42684 (*LIMC* I Acheloos **1**; Amyx, *CVP* pl. 4, 1).

13. Hydria, Attic bf. London, BM B 331 (1868.6-10.3). From Vulci. – 3rd quarter of 6th cent. B.C. – *ABV* 261, 41; *Add*² 68. – Women at the fountain of Kallirrhoe.

14.* (= *LIMC* I Acheloos **34***, IV Gelas **8**, VII Sosipolis II **1***) AR tetradrachmon, Gela, c. 440 B.C. – Jenkins, G. K., *The Coinage of Gela* (1970) 243, 371 pl. 48 (*cf.* pls. 44–45. 47. 50–51). – *Rv.* River-god Gelas crowned by Sosipolis. *ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ*.

15.* (= *LIMC* IV Fluvii **20***, V Hypsas **1***) AR didrachmon, Selinous, 460–450 B.C. – Kraay/Hirmer, *GrCoins* pl. 67, 187; Oikonomidou, M., *Ελληνική Τέχνη. Αρχαία Νομίσματα* (1996) 88–89 pl. 60. – *Rv.* River-god Hypsas sacrificing at an altar. *ΗΥΨΑΣ*.

16.* (= *LIMC* II Arethousa **2***) AR dekadrachmon, Syracuse, 480/79 B.C. – Kraay/Hirmer, *GrCoins* pl. 27, 80. – *Rv.* The Nymph Arethusa with a wreath on her head, surrounded by dolphins.

REALIA

17. a. Sacred well in the Dormitory (Abaton) of the sanctuary of Asklepios in Epidauros. 6th cent. B.C., in use until the end of Antiquity. **b.** Fountain statue of Asklepios in the same sanctuary. Early Hellenistic. – Lambrinoudakis, V., «The Sanctuary of Apollon Maleatas and Asklepios at Epidauros», in Stamatopoulou, M./Yeroulanou, M., *Excavating Classical Culture* (2002) 219–220. – Water was conducted through the base into the bronze statue, flowed again out of a phiale held in its right hand into a basin and reached through a subterranean channel the Baths at the Dormitory. The god himself was here represented as the source of the sacred water.

B. Consecration of land

Introduction

Land was usually divided in ancient Greece into three main categories: public (δημοσία), private (ἰδία) and sacred (ἱερά, *cf.* Isager). Side by side with other types of sacred space in nature (water, groves, caves) sacred land was mostly distinguished by exact boundaries and was defined as τέμενος (<τέμνω, to cut). A *temenos* was therefore a piece of land which was cut off from the rest of the land and dedicated to the divine. The term is mentioned in a religious context for the first time in Homer (*Il.* 2, 696: Δήμητρος τέμενος); in earlier times its use was secular (Parker). The equivalent term in Latin is *templum*. The main characteristic of a *temenos* was its man-made boundaries (boundary stones, or *peribolos* walls, Edlund). Other characteristics could be 'essential architectural features', such as a temple and an altar, or 'non-essential' ones, such as a stoa or votive offerings (Bergquist). Natural elements were also of importance (Scully). In terms of function, a *temenos* served as a place where worshippers could come into communication with the divine. So a *temenos* was usually identified with a sanctuary. But in the broader sense land allotted to a god could also be a wider area, exploited exclusively for religious purposes. Consecration of land often went back to the gods themselves or to heroes or even to mythical events. At the same time there is enough evidence of historical consecration. Protection, restriction of use, its function as asylum etc. were other aspects of its sacred character.

BIBLIOGRAPHY: Bergquist, *Temenos* (1967); Birge, D., «Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis», in Alcock/Osborne, *Sanctuaries* (1994) 231–245; Edlund, *Gods & Place* (1987); Eliade, M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion: The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual within Life and Culture* (transl. Trask, W. R., 1961); Engen, D., «IG II³ 204 and 'On Organization' (Dem.? 13). The Dispute over the Sacred Orgas of Eleusis and the Chronology of Philip II of Macedon», in *Text and Tradition. Studies... in Honor of M. Chambers* (1999) 135–152; Horster, M., *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (2004); Isager, S., «Sacred and Profane Ownership of Land», in Wells, B. (ed.), *Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the 7th Int. Symposium at the Swedish Institute at Athens* (1992); Isager, S./Skydsgaard, J. E., *Ancient Greek Agriculture. An Introduction* (1992); Lavas, G. P., *Altgriechisches Temenos. Baukörper und Raumbildung. Ideogramme der baulichen Gruppenorganisation* (1974); van de Maele, S., «L'orgas éleusinienne. Etude topographique», in *Mél. E. Delebecque* (1983) 417–433; Osborne, R., «Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica», in Alcock/Osborne, *Sanctuaries* (1994) 143–160; Parker, *Miasma* (1983) 160–166; Polignac, *Naissance* (1984, 1995); Rolley, C., «Les grands sanctuaires panhelléniques», in Hägg, R. (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Cent. B.C. Tradition and Innovation. Proceedings of the 2nd Int. Symposium at the Swedish Institute at Athens* (1983) 109–114; Roux, G., *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche* (1984); Scully, V., *The Earth, the Temple and the Gods. Greek Sacred Architecture* (1962); Sinn, U., «Greek Sanctuaries as Places of Refuge», in Marinatos/Hägg, *Sanctuaries* (1993) 88–109; Tomlinson, R. A., *Greek Sanctuaries* (1976). See also *ThesCRA* IV 1 a.

Temenos and sacred land

A great number of *temene* were said to have been founded by mythical persons (**18–22**) or in the remote past for mythical persons (for example the *temene* consecrated to Theseus, which the hero himself consecrated to Herakles (Plut. *Thes.* 35, 4, 1). Sometimes a *temenos* could be allotted to a divinity or hero in the area of a bigger *temenos* or sanctuary (**37**). This was for example the case with Pelops, and with Zeus Kataibates, who each possessed his own *temenos* in the sanctuary of Zeus at Olympia (Paus. 5, 13, 2; 5, 14, 10). Consecration often happened after a dream, a vision (**23**) or an oracle (**24**). Similar to mythical foundations of a *temenos* were real ones: consecration of land was closely linked with the foundation of colonies. One of the first tasks of colonists was the division of land. Land was of course set aside for the gods, so that the proper functioning of the new city would be ensured (**25**). In later times a heroized or deified person could obtain a *temenos*. As characteristic examples we may mention the *Teutameion* in Priene (**26**), the *temenos* of Epiphanes in Kephallenia (Clem. Al. *strom.* 3, 2, 5) and *temene* alloted to Roman emperors, or members of their family (**27–28**).

A *temenos* was marked by boundary stones (ὅροι, an inscription on a rock could play the same role, **35**) or by enclosures (**29. 37**). Sometimes the enclosures could assume the character of a monumental *peribolos*. A well-known example is the *peribolos* that surrounded the sanctuary of Apollon at Delphi (Paus. 10, 9, 3. Another example is the *temenos* of Hippolytos in Troizen, Paus. 2, 32, 1–4). Sometimes, even trivial means, such as a string or a piece of rope made out of wool (στέμμα, σχοινίον), were more than enough to provide protection for a sacred place, especially if it was small (**30. 36**). The colour red and wool represented in such cases apotropaic qualities (Hock 12. 25. 27). The action of encirclement of a space with a string for protection (περισχοίνισις or περιστεμμάτωσις) was a common phenomenon, applied not only to a *temenos* but also to every space that was considered to have a temporary sacred or official use. The place where the seer Teiresias observed the flight of birds was marked as sacred by *stemmata* (Eur. *Bacch.* 350). Such places in Athens were some sanctuaries during several festivals, the *Boule*, the *Areopagus* (Demosth. 25, 23–24) and the *Agora* (Dion. Hal. *ant.* 7, 59, 1–2; Pollux 8, 19–20; Hock 25–27).

Larger areas not having the character of a sanctuary were also allotted to the divine. Most typical are the cases of the 'sacred land' (ἱερὰ Ὀργάς) between Megara and Athens (**31**), devoted to the Eleusinian deities, the land of Krisa in Phokis, sacred to Apollon and declared unexploited (ἐπὶ πάσῃ ἀεργίᾳ), whose control caused more than one war (**32**; *cf.* Hock 24 and the ruse of Kleisthenes, Polyain. 3, 5, 1), and the island of Rheneia opposite Delos, dedicated to the same god by Polykrates, the tyrant of Samos (Thuk. 1, 13, 6; *IG* XI 2, 145, 8–9). The purification of Rheneia by Peisistratos (only the part of the island that could be seen from the sanctuary) and by the Athenians in the 5th cent. B.C. after the plague (Thuk. 3, 104, 1–3) stressed the sacred character of the island. Another consecration of land to Delian Apollon was made by the Athenian general Nikias (**33**; Isager). Other similar examples of consecration of land are the mythical consecration of Samothrace by the Amazon Myrina to the Mother of gods (Samothrace would then mean 'sacred island', Diod. 3, 55, 8), the case of Xenophon, who bought a portion of land for the goddess Artemis in Skillus and warned people by an inscription in it that the goddess would be aware of any case of trespassing (Xen. *an.* 5, 3, 6–13; Isager/Skydsgaard), or the case of King Philip of Macedonia, who gave the city of Oropos as a present to the Athenians. Athenians had to divide the land between their *phylai*. In this procedure a problem concerning the part belonging to the god Amphiaraos was solved by consulting the god himself in Oropos (Hyp. *pro Euxen.* 14–17). An interesting aspect of consecration of land is recorded in the Roman tradition according to which the landscape of *Campus Martius* was created by miraculous natural activity (Plut. *Publ.* 8, 1–7). Also sacred to gods were mountains, as for example Mount *Helikon* to the Muses (Strab. 9, 3, 4) or *Triphylios Olympos*, called also Οὐρανοῦ Δίφρος (Seat of Ouranos, **34**).

Sacred land either remained unworked (**32**) or could be leased out. The income in this case was used for religious purposes (**33–34**). Characteristic is the dispute between the Athenians and the Megarians over the sacred *Orgas*. The Oracle of Delphi was consulted on whether the area should remain fallow or whether it should be cultivated and the money used for the construction of the sanctuary in Eleusis in honor of Demeter and Kore (Isager/Skydsgaard). In Athens, the administration of consecrated land was efficiently organized. Sacred land was administered by the deme and the overall supervision belonged to superior forms of government in Athens such as the Assembly (Isager/Skydsgaard). Laws and regulations concerning sacred land endorsed this administration (*IG* II/III² 2051; *IG* XII 1, 677). Violations of protecting laws are nevertheless recorded. The example of the sacred Orgas (**31**) is once again characteristic. Its territory was marked off with boundary stones, which were gradually dislocated and individual farmers began to take up part of the goddesses' land and cultivate it for their own benefit (*IG* II/III² 204; Hock 24).

Protection of sacred land against impurity was also considered to be essential. A number of decrees (*IG* II/III² 2501, 4, 15; *IG* I³ 84, 25) foresaw severe punishments for profane actions in sacred areas (Parker). Activities regarded as impure, such as birth and death, were not allowed in sacred land. Well-known examples of such regulations are associated with the sanctuaries of Apollon in Delos (Thuk. 3, 104; *IG* XI 2, 145, 8–9) and of Asklepios in Epidauros (Paus. 2, 27, 1). Pure faith and fear of the divine were also preventive of violation. Tales such as the one about Aipytos (**30**) are characteristic. Sometimes sacred space was accessible only to special categories of people. Romans for example enclosed the altars of Zeus Aitnaios in Sicily in fences allowing access only to those traditionally offering sacrifice to the god (Diod. 15, 49, 1). A special case was the enclosure of Amphiaraos between Potniai and Thebes in Boeotia, where birds did not approach and grass did not grow (Paus. 9, 8, 3).

The sanctity of *temene* rendered them suitable for asylum. Entrance to the *temenos* of Zeus on Mount Lycaeum was strictly forbidden to people although the area around the *temenos* was considered to be an asylum (Paus. 8, 38, 6). The *temenos* in Samothrace served equally as an asylum (Diod. 3, 55, 10). In some cases there were even dwellings for those who sought asylum in a *temenos*, as was the case in the sanctuary of Asklepios at Tithorea (Paus. 10, 32, 12). In Italy, a *templum* could also quite often house suppliants (Diod. 11, 89, 6–7; Strab. 5, 3, 2). See below, sect. **IV.G**, Asylum.

LITERARY AND EPIGRAPHICAL SOURCES

18. Paus. 3, 26, 7. – *Temenos* of the Nymphs in Kardamyle, Lakonia. Nymphs stood there to see Pyrrhus leaving for Sparta.

19. Paus. 4, 3, 9. – Glaukos, mythical king of Messene, consecrated the *temenos* of Zeus on Ithome.

20. Paus. 2, 27, 4. – «The Aricians tell a tale that agrees with the inscription on this slab, that when Hippolytus was killed, ... Asklepius raised him from the dead. On coming to life again... he went to the Aricians in Italy. There he became king and devoted a precinct to Artemis» (transl. W. H. S. Jones, *LCL*).

21. Paus. 2, 32, 1. – Diomedes dedicated to Hippolytos the famous *temenos* in Troizen and sacrificed there for the first time.

22. Paus. 2, 23, 7. – Argives consecrate a *temenos* to Dionysos after his battle with Perseus.

23. Paus. 6, 6, 8. – *Temenos* dedicated after a Delphic oracle in Temesa (South Italy) to *Heros*, a friend of Odysseus killed there by natives, and appearing after that as a ghost.

24. Paus. 8, 9, 3–4. – «The bones of Arkas they brought from Mainalon, in obedience to an oracle delivered to them from Delphi: '... Take up Arkas and bring him back to your lovely city. There make Arkas a precinct and sacrifices'» (transl. W. H. S. Jones, *LCL*).

25. Plat. *nom.* 738b 5–e 2. – «The legislator must... allocate to each division of citizens a god, or spirit or perhaps a hero, and when he devides up the territory he must give this priority by setting aside plots of land for them, endowed with all the appropriate resources» (transl. T. J. Saunders). *Cf.* the area inside the city of Taras occupied by tombs of mythical and real persons according to an oracle, Pol. 8, 28, 1–10.

26. Diog. *Laert.* 1, 88. – The people of Priene consecrated to him (Bias) a *temenos*, the so-called *Teutameion* (after his father).

27. Paus. 2, 8, 1. – *Temenos* dedicated to the 'Roman kings' in Sicyon, formerly domicile of tyrant Cleon.

28. Cass. Dio 55, 8, 2. – As the *temenos* of Livia was consecrated.

29. Paus. 6, 25, 2. – *Temenos* of Aphrodite in Elis, surrounded by a low wall (θριγκός).

30. Paus. 8, 10, 3. – A rope of wool (μίτος ἐρεοῦς) prevented people from entering the sanctuary of Poseidon near Mantineia. Some thought the rope was endowed with magical power. Aipytos who cut the rope was punished with blindness and death.

31. Philoch., *FGrH* 328 F 155, 4. – After a dispute between Athenians and Megarians about the limits of the sacred land (ἱερὰ Ὀργάς), the Athenians marched against Megara to set its limits. In agreement with the Megarians they authorised the priests of the Eleusinian deities to mark the bounds. They marked the boundaries with pillars (ἀφώρισαν κύκλῳ στήλαις) and decreed after consulting the Delphic oracle to leave the sacred land uncultivated.

32. Aischin. *Ktes.* 108. – After consecration of the land of the Kirraeans and Kragalidae to Apollon, Artemis, Leto and Athena Pronaia, the Amphictyons gave a solemn oath to neither work the sacred land themselves nor to allow anyone else to do so and they uttered a curse for any individual, city or nation who would violate this oath.

33. Plut. *Nic.* 3, 7. – «(Nikias) ... consecrated to his (the god's) service a tract of land which he bought at the price of ten thousand drachmas, the revenues from which the Delians were to expend in sacrificial banquets» (transl. B. Perrin, *LCL*).

34. Diod. 5, 44, 5. – «... the place beneath... is consecrated to gods, and people spend the income out of it on sacrifices. After this place there is a high mountain consecrated to gods, called Seat of Ouranos and Triphylios Olympos».

35. *IG* XII 5, 43. – On a rock in the ancient quarries of Apollonas, island of Naxos: ὅρος / χωρίου / ἱεροῦ / Ἀπόλλωνος.

36. *IG* V 1, 1390 (= *LSCG* 65), 36–37. – «... no one uninitiated should intrude into the place which will be encircled by the string» (the *temenos* of *Hieroi* in Andania).

REALIA

37.* *Temenos* of the Muses in the sanctuary of Apollon Maleatas in Epidauros. – *Praktika* (1983) 156–158. – 4th cent. B.C. – Nine pillars with horizontal wooden rails between them at the front, upright rocks on the three other sides. Altar inscribed *ΜΟΣΑΝ*.

C. Consecration of groves and trees

Introduction

Groves constitute one of the most important categories of sacred land. Trees in general were natural elements, worshipped since prehistoric times (**54**). The same goes for groves, where deities were worshipped in nature, long before temples made their appearance. In Minoan and Mycenaean representations trees are often interpreted as sacred. Although it is doubtful whether depictions of trees always have a symbolic character (Kourou 2001), the connection of trees with the Goddess of Nature in some of them manifests their sacred character. When man started building temples and sanctuaries, trees and groves continued to be considered sacred, because they were living examples of the cycle of life, that is, birth, growth and death, and one of the main sources of life. Tree cult remained very popular throughout historic times.

The usual Greek term for grove is ἄλσος. The Latin equivalent of ἄλσος is *lucus* (**38**). Homer uses already the word *alsos* to describe shrines of gods with trees (*Od.* 6, 292–292; 17, 208–211; Birge 1994). The phrase of Strabo (9, 2, 33) ἄλση καλοῦντες τὰ ἱερὰ πάντα κἂν ᾖ ψιλά (**40**; *cf. Schol.* Pind. *O.* 10, 53c), means that the word *alsos* was used in a broader sense also for areas of sacred land that did not contain trees. In any case the main features of a grove were the presence of good soil, water and trees. Water was a natural element considered to be sacred in itself (see sect. **A**) and essential for the growth of trees. Springs, rivers, streams, lakes or fountains are often found in or near an *alsos*. Of course not all groves were sacred. Sacred groves were associated with gods or heroes, who were believed to dwell in them (Plat. *Phaidon* 111b: οἰκηταὶ θεοί), or even to have been born in them (Daphnis in a grove of the Nymphs in Sicily: Diod. 4, 84, 2), and with cultic activities; they often included man-made elements of worship such as altars, statues and temples and they were respected and protected like other sacred areas (see sect. **B**). Groves were dedicated to almost all Olympians (not with the same frequency), as well as to lesser deities. It is worth mentioning that ἄλση were not dedicated only to gods who were especially associated with nature, such as Demeter or Artemis, but also to deities who were usually worshipped in cities. In addition, groves were dedicated to heroes.

The consecration of a grove was similar to the consecration of sacred land (see sect. **B**). Consecration of trees manifested itself in different ways: epiphany of gods could happen through trees; mythical persons linked with gods and their cult were said to be transformed into trees; specific trees were sacred of specific gods; trees had healing powers and were also used in purification rituals; veneration was expressed by touching or shaking a tree or even swinging on it; objects were hung on trees, as bands, votive plaques, shields or thoraces, stressing their sanctity. Ritual use, restrictions, protection, exploitation and special conditions in groves (asylum), similar to those practiced for sacred land in general, characterized their sacral function. Respectful attitude towards and protection of single sacred trees stood under the same regulations as those for sacred groves.

Planting could stress the sanctity of an existing sacred place or create a new sacred grove. A sacred grove could sometimes be part of a larger sanctuary or in other cases it could be a larger area, including shrines or structures associated with several deities. The long duration of sacred groves shows the deep roots they had in cult. Despite changes the sanctity of the place remained unaffected, as for example was the case in the sanctuary of Apollon at Didyma, which developed from the grove that Branchus dedicated to the god, or in the *alsos* of Poseidon at Onchestos, which is described in the *Homeric Hymn* to Pythian Apollon as a dense grove with a lot of trees (Jordan/Perlin), and a few centuries later as a sacred although treeless place (**40**).

BIBLIOGRAPHY: Ampolo, C., «Boschi sacri e culti federali. L'esempio del Lazio», in *Les bois sacrés. Actes du coll. int., Naples 1989* (1993) 159–167; Bezerra de Meneses, V. T., «Une représentation probable de Dionysos Dendrites», *BCH* 87 (1963) 309–321; Birge, D., *Sacred Groves in the Ancient Greek World* (diss. 1982); *id.*, «Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis», in Alcock/Osborne, *Sanctuaries* (1994) 231–245; *id.*, «Sacred Groves and the Nature of Apollo», in Solomon, J. (ed.), *The Source of Apollo* (1993) 9–19; Baumann, H., *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur* (1986); Bodel, J., *Graveyards and Groves: A Study of the Lex Lucerina* (1994); *id.*, «Graveyards and Groves: A Study of the Lex Lucerina», *Am. J. of Anc. Hist.* 11, 1986 (1994) I–VII. 1–133; Bötticher, K., *Der Baumkultus der Hellenen, nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt* (1856); Brosse, J., *Mythologie des arbres* (1989); Calame, C., «Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite. Espaces initiatiques en Grèce», in *L'initiation. Actes du coll. int. de Montpellier, 1991*, 2 (1992) 103. 118; Capdeville, G., «De la forêt initiatique au bois sacré», in *Les bois sacrés. Actes du coll. int., Naples 1989* (1993) 127–143; Carroll, M., *Earthly Paradises. Ancient Gardens in History and Archaeology* (2003); Carroll-Spillecke, M., *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter* (1992); Coldstream, J. N., «A Protogeometric Nature Goddess from Knossos», *BICS* 31 (1984) 93–103; Edlund, *Gods & Place* (1987) 51–54; Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 23–30; Hughes, J. D., «Sacred Groves: The Gods, Forest Protection, and Sustainable Yield in the Ancient World», in Steen, N. K. (ed.), History of Sustained Yield Forestry (1983); Jordan, B./Perlin, J., «On the Protection of Sacred Groves», in *Studies Pres. to S. Dow* (1984) 153–159; Kourou, N., «Από το δέντρο της ζωής στην Ελαία της Αθηνάς. Μεταλλάξεις ενός εικαστικού σχήματος με ιδιαίτερο συμβολισμό», *Περίαπτο* (Nov. 1998); *ead.*, «The Sacred Tree in Greek Art. Mycenaean versus Near Eastern Traditions», in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla regione greca. Atti del Coll. Int., Roma 1999* (2001) 31–53; Lambrinoudakis, V., *Μητρωταφής* (1971); Lekatsas, P., *Διόνυσος. Καταγωγή και εξέλιξη της Διονυσιακής θρησκείας* (1999); Lebessi, A., *Το Ιερό του Ερμή και της Αφροδίτης στη Σύμη Βιάννου. I 1. Χάλκινα Κρητικά Τορεύματα* (1985) 146 ff.; Mylonas, G., *Μυκηναϊκή Θρησκεία* (1977); Philpot, J. H., *The Sacred Tree* (1897); Scheid, J., «*Lucus, nemus.* Qu'est-ce qu'un bois sacré?» in *Les bois sacrés. Actes du coll. int., Naples 1989* (1993) 13–20; Sokolowski, F., «On the Episode of Onchestus in the Homeric Hymn to Apollo», *TAPhA* 91 (1960) 376–380. See also *ThesCRA IV* 1 a.

Sacred trees

Ancient tradition manifests extensively the belief in the sacred substance of trees: trees had a personified divine life, a nymph called *Hamadryad* for each one, who was born and died with it, sharing its destiny (*h. Hom. Ven.* 259 f.; Kall. *h. Del.* 79 f.). Hamadryads were said to live a very long life, «ten lives of a palm tree» or 9720 years. The anthropomorphic conception of this tree-bound being is best to be seen in tales such as the one of the oak tree in a grove of Demeter in Thessaly, hit by Erysichthon, speaking to him and bleeding after the sacrilege (Kall. *h. Dem.* 24 f.). Akin is the conception of a god associated or assimilated with a tree. Good examples of the visual aspect of this conception are the coins of Gortyn and Phaistos in Crete, bearing representations of divine persons sitting on a tree, presumably Europe *Hellotis*, the bride of Zeus (*LIMC* IV Europe I **13–14**), in the first case, and *Felchanos*, a young Zeus, in the second (Cook, *Zeus* II 946 f.; **60**). It is in a similar way that we have to understand the characterization of certain gods as Δενδρίτης/ις, i.e. the god/dess of the tree (Bezerra de Meneses): In Rhodes Zeus himself was worshipped as *Dendrites* (*Endendros*), whereas in Boeotia it was Dionysos who was addressed by the same name (Hesych. E 2763 *s.v.* Ἔνδενδρος; *cf.* Plut. *quaest. conv.* 675e–676a). Dionysos *Dendrites* was represented as an upright post without arms wrapped in a cloak and equipped with a bearded mask, while leaves and branches came out of his head and the rest of his body (**55**). Close to Dionysos *Dendrites* were Dionysos *Dasyllios* (of the wood, Paus. 1, 43, 5), *Kissos* (Paus. 1, 31, 6), and *Anthios* or *Antheus* (Paus. 1, 31, 4; 7, 21, 6). In some rituals in Boeotia women ate ivy thinking that they were eating the god himself (Plut. *quaest. Graec.* 291a). A second deity called *Dendritis* in Rhodes was Helene, hung according to tradition on a tree (Paus. 3, 19, 10). Similar cases are Hermes *Kedrites* and *Kypharissites* (*ICret* I 16, 7; **58**). Effigies of gods made out of sacred wood often expressed the substantial connection between a plant and the divine. The statue of Hera in Argos was made out of a wild pear-tree (Lambrinoudakis 1971, 190–193). The statues of the olive goddesses *Damia* and *Auxesia* were made out of the wood of Athenian olive trees (*LIMC* III Damia et Auxesia). The Corinthians venerated according to an oracle the tree on which Pentheus watched the Maenads before they tore him in pieces and cut two xoana out of it (**39**). Especially interesting is the case of the xoana (*daidala*) made of the wood of oaks in the sacred grove of Hera in Alalkomenai. Their consecration happened after an omen produced by a rite of the cult: The trees from which the statues should be cut were indicated by birds, which sat on them after they had snatched away pieces of meat deliberately offered to them (Paus. 9, 3, 3–8). Myths narrating the transformation of nymphs into plants (e.g. *Daphne*, *Elaia*, *Myrrha*, *Pitys*) are another piece of evidence for the sacred character of trees.

An early appearance of a sacred tree in visual arts is the 'tree of life' depicted on numerous scenes during the Minoan, Mycenaean and Geometric periods. It has been often identified with the palm tree. Specific plants were usually related to specific gods, although the opposite case, allowing the same plant to be taken as sacred to several divine persons, was not uncommon.

The palm tree was linked with Apollon's birth in Delos; Leto was said to be holding two palm trees during the labor (**41**). The Athenians dedicated a bronze palm-tree in Delphi after their victory in Eurymedon (Paus. 10, 15, 5), while their general Nikias did the same in Delos in 417 B.C. (Plut. *Nic.* 3). Athletes were usually awarded a wreath of palm, a practice originating in the games organized by Theseus in Delos in honour of Apollon (**42**). In front of the temple of Artemis Aulideia grew palm-trees (Paus. 9, 19, 8).

Laurel used also to be sacred to Apollon. The god fell in love with Daphne, who prayed to be transformed in a laurel in order to avoid seduction (*LIMC* III Daphne). It was said that the oldest temple of Apollon in Delphi was made of laurel branches coming from Tempe (Paus. 10, 5, 9, 4), the god as *Daphnephoros* held the laurel branch as symbol of his cathartic power (*LIMC* II Apollon), his festival *Daphnephoria* was characterised by processions in which worshippers held laurel branches in their hands or were crowned with it (**43**). The Pythia chewed leaves of laurel and laurel wreaths were awarded in the Pythian games (Paus. 10, 7, 8). Artemis sometimes shared the laurel with her brother; she was worshipped at the town of Las on Mt. Taygetos as *Daphnaia* (Paus. 3, 24, 8).

The olive tree is best known as the sacred plant of the goddess Athena. It was said that she made it grow on the rock of the Acropolis during her contest with Poseidon (**56**). An olive tree at the Academeia in Athens was said to have been the second ever existing (Paus. 1, 30, 2). 'Μορίαι' was the name of the sacred olives of Athena (Phot. 275, 3–9). The Areopagus administered those trees and penalties for those who damaged the sacred trees were severe (Lys. 7, 22). The oil of the *moriae* was stored in the Acropolis and given as a prize to the winners at the Panathenaic games. The sanctity of the olive tree is further attested by its frequent use for wreaths as prizes in different games. The tree was connected also with other mythical persons (*LIMC* III Damia et Auxesia; Paus. 2, 28, 2: Herakles and the olive tree called *Strepte* in the Argolid).

The oak was the sacred tree of Zeus and Juppiter. Divination at the oracle of Dodona took place by shaking the leaves of the sacred tree (Hom. *Od.* 14, 328). This oak at the sanctuary was considered to be one of the oldest sacred trees (**44**). Oaks were nevertheless sacred to other gods, such as Pan at a place near Tegea and Demeter in the vicinity of Argos (Paus. 8, 54, 4–5). The holm oak was associated with Diana Tifatina in Rome; there were specific laws concerning the cutting of this tree (Edlund).

The pine was another sacred tree usually related to Poseidon and Dionysos (Plut. *quaest. conv.* 675d). The heroization of Melikertes/Palaimon, hero connected with the cult of Poseidon at Isthmia, was associated with a pine tree (Paus. 2, 1, 3; *LIMC* VI Melikertes p. 438). The winners of the games at Isthmia were crowned with wreaths made of pine.

The oldest of all sacred plants was, according to tradition (**44**), the withy, sacred to Hera in her sanctuary at Samos. The goddess was said to have been born under this tree (Paus. 7, 4, 4). The withy appears also in the legend of Hermes (Lambrinoudakis 1971, 79. 202). Parallel traditions about very old trees, *eximiae aetatis*, existed also in Rome (in the grove of Tusculum, Plin. *nat.* 16, 242).

Ivy was the sacred plant of Dionysos, along with vine. A cult statue of Dionysos at Phigaleia was covered by laurel and ivy leaves, so that it was hard to see (Paus. 8, 39, 6). The plant was used in processions in honour of Dionysos (Paus. 7, 20, 1). Fig trees could also be sacred. The Naxians venerated Dionysos *Meilichios*, because of his relation to figs, which they called *meilicha*. The face of his image was made of fig wood (Athen. 3, 14. 18–24).

Myrtle was mainly associated with love, Aphrodite and Venus. In Troizen one might be shown a myrtle whose leaves were pierced by Phaidra using her pin when Hippolytus did not respond to her love (Paus. 1, 22, 2). Other deities were equally connected with myrtle. A wooden statue of Hermes on the Athenian Acropolis was covered with branches of myrtle. In Lakonian Voiai a myrtle was worshipped as a symbol of Artemis Soteira (**45**).

The poplar was a tree closely connected with the Underworld. Ἀχερωίς was often used as an epithet of poplar (Hom. *Il.* 13, 389) because the tree was said to grow at the banks of the river Acheron. The tree was therefore connected to heroes and chthonic powers. In Olympia, poplar wood was exclusively used at the altar for sacrifices; Herakles was the first to sacrifice using this kind of wood (Paus. 5, 14, 2). Worshippers of Dionysos were sometimes crowned with wreaths made of poplar (Harp. *s.v.* Λεύκη).

Other sacred trees were the ash (related to Ares), the cedar (Hermes *Kedrites*, **58**, statue of Artemis *Kedreatis* on a cedar in Orchomenos, Paus. 8, 13, 2), the willow, the cypress (*LIMC*, Kyparissos: cypresses around the tomb of Alkmaion in Psophis, Arcadia, were not allowed to be cut because they were sacred, Paus. 8, 24, 7) and others. Herbaceous plants could also be sacred, as for example the celery in Nemea (also used for wreaths offered to dead on their graves or for mourners, Plut. *quaest. conv.* 677a; *Tim.* 26, 1–2).

The cultic function of a sacred tree, whose sanctity is constantly corroborated by ritual, is well documented in the finds of the sanctuary of Aphrodite and Hermes *Kedrites* (of the cedar) at Symi Viannou, Crete. On a bronze sheet Hermes Kedrites is depicted climbing a tree (**58**). On another sheet a similar tree is decorated with ribbons (**59**, *cf.* **57**). The first representation must be interpreted as the god's epiphany in the tree, identified with his vegetative substance. The bands in the second representation visualize the permanent consecration of the tree. An inscription on a fragmentary tile from the sanctuary (ἴδρυσα κέδροις, Lebessi 73) shows that sacral objects (consecrating or dedicated) may have been hanging on the trees (**57**). Similar objects adorned trees in the Roman world (horns, skins, Apul. *flor.* 1). Details of ritual consecration and veneration of trees are given by Theokritos (*Id.* 18, 38–48: a plane tree is consecrated to Helene; the chor of Spartan maidens braid first wreaths of lotus flowers and different leaves and hang them on the tree, they pour then oil from a silver jug on it and inscribe the trunk as following: "Venerate me, I am the plant of Helene"), Statius, *Theb.* 2, 737 and *Schol.* (white and red bands wrapped alternately at intervals around the trunk of the tree), and Arnobius, 5, 16, 21 (consecration of the pine tree of Attis with wollen bands and violet wreaths). The divine power that resided in the plants and was activated by ritual is shown in another cult on Mount Lykaion in Arcadia, sacred to Zeus; the priest prayed at a sacred spring and then with a branch of oak (the sacred tree of the god) stirred the water in order to make clouds come and produce rain (Paus. 8, 38, 4).

Consecration of groves

The consecration of groves usually went back to mythical events. Gods created or selected groves as appropriate places for their presence on earth. Apollon is typically mentioned as the founder of groves for his cult (**46**). Heroes were equally said to have dedicated groves in honour of gods. Branchos dedicated a *temenos* to Apollon at Didyma in the grove in which the god was first seen (**47**), and the Argonauts did the same in Anaphe (**48**). Literary and epigraphic sources show that a great number of sacred groves were attributed to Apollon. Some of them were found at the Lykeion Gymnasium in Athens, in Daphnai, Gryneion, Ismaros, Kolophon, Kourion, Metapontion (Plut. *Sull.* 12, 3; Strab. 16, 2, 6; Paus. 1, 21, 7; 7, 5, 10; Hom. *Od.* 9, 179–201; Ail. *nat.* 11, 7; Hdt. 4, 1; *cf. IG* II/III² 1362, Apollon Erithaseos).

A number of groves were dedicated to Zeus; examples are those at Aigion, Alexandria, Amorgos, Arsinoe, Dodona, Nemea, Oinoe and on Mt. Pontinos near Thebes (Paus. 2, 15, 2; Paus. 5, 10, 1). One of his famous groves was the *Altis* at Olympia planted by Heracles (**49**).

Groves consecrated to Poseidon were found in Athens, Helike, Isthmia, Onchestos, and Trikolonoi (Paus. 1, 30, 3; 7, 24, 12; 9, 26, 5; 8, 35, 6). Special aspects of veneration in these groves refer to different qualities of Poseidon that have to do with water, earthquakes, relation to horses etc. A small number of groves were attributed to Athena. A grove was possibly dedicated to her along with Poseidon Hippios at Kolonos (Paus. 1, 30, 4), and another one in the town of Tithorea (Paus. 10, 32, 10).

A large number of sanctuaries with groves were dedicated to both Demeter and Kore, as for example in Megalopolis, Potniai, Sikyon, and the Theban Kabeirion (Paus. 2, 11, 3; 9, 8, 1; 9, 25, 5). In the city of Athens the two deities were worshipped as Potniai at a grove near the Thesmophorion. Sanctuaries with groves that were dedicated to Demeter alone were found in Dotion, Eleusis, Patrai, Mantineia, on Mt. Minthe near Megalopolis, near Pellene, in Plataia, and on Mt. Pontinos (Diod. 5, 61, 1; Paus. 8, 10, 1; 8, 31, 5; 7, 27, 9; 2, 36, 7–8). Kore was worshipped as *Hagne* (chaste) in Karnasion, a grove at Oichalia, and as *Despoina* near Akakesion (Paus. 4, 33, 4; 8, 37, 1).

A great number of groves were dedicated to Artemis. In a grove dedicated to her in Epidauros her statue represented her as a hunter (Paus. 2, 29, 1). She was worshipped in groves in Troizen, in Pellene, at a place near the town of Kaphyai as Artemis Kondyleatis and outside the town Oiantheia in a grove of oaks and pines (Paus. 2, 30, 7; 7, 27, 3; 8, 23, 6; 10, 38, 9).

Dionysos was closely associated with tree-cult – his epithets Ἔνδενδρος or Δενδρίτης mean 'the god within the tree' – yet we know little about groves dedicated to him. Perhaps the myrtles and other trees along the river Alpheios at the city of Heraia, where the god was worshipped as 'Αὐξίτης' (the one who makes vegetation grow), were a grove consecrated to him (Paus. 8, 26, 1).

Other deities that were venerated in groves were Hermes (at Korseia in Boeotia, Paus. 9, 24, 5), Ares (in Geronthrai, during the festival women were not allowed in the grove, Paus. 3, 22, 6), Asklepios (Paus. 2, 27, 1), Pan on Mount Lykaion (his sanctuary was surrounded by a grove, Paus. 8, 38, 5) and Aphrodite (in common with Apollon in Patrai, Paus. 7, 21, 11). Groves could be equally dedicated to heroes (Paus. 2, 20, 8: Argos; 5, 13, 1–2: Pelops; 8, 35, 8: Kallisto; 9, 39, 2–4: Trophonios). They were simpler than the ones dedicated to gods.

In the Roman world Artemis/Diana was a regular owner of groves (Serv. *georg.* 3, 332), but also other deities, such as Vesta (see *infra*) and Venus (Varro *ling.* 45), had their own *luci*.

The sacredness of groves was intensified by a variety of religious activities taking place in them. In the grove of Ganymeda-Hebe in Phlious a festival called *Kissotomoi* was celebrated every year. The festival was named after the ivy (κισσός), because worshippers made wreaths of this plant. The grove functioned as an asylum for servants, who, set free, dedicated their shackles at the trees (Paus. 2, 13, 3–4). Every seven years another festival, *Daidala*, took place in an oak grove at Alalkomenai. The ceremony, which visualized the sacred marriage of Zeus and Hera, included a divine dis-

tinction of the most sacred among the sacred trees of the grove, from which were cut the xoana which would incorporate the presence of the goddess (Paus. 9, 3, 1–9; *supra*, Sacred trees). A grove could be encircled by a fence and declared inaccessible, such as the one dedicated to Demeter and Kore in Megalopolis (**50**). Sacred animals were sometimes to be found in sacred groves, as was the case with the hounds in the grove of Hephaistos in Aitna (Ail. *nat.* 11, 3). Special rites in the Roman world expressed veneration of groves (prayer and offerings of fruits by passers-by, Apul. *flor.* 1).

Apart from sacred groves with mythic origins, others were created by planting. One of the earliest examples of planting in a sacred space is attested in the prehistoric site of Kition in Cyprus (**61**). A similar example comes also from Cyprus (sanctuary of Apollon Hylates at Kourion, **62**) and dates to the 7th or 6th cent. B.C. In the classical period, people began to intervene more actively in the form and shape of the sanctuaries by planting trees in or around them (Carroll). On the Greek mainland, evidence for such plantings in sacred places has been recovered in a few places, such as the Hephaisteion in the Athenian Agora (Birge 1982), in the sanctuary of Zeus at Nemea (**63**) and at the temple of Asklepios in Corinth (Carroll 68). There is also evidence for the existence of a sacred garden at the sanctuary of Gabii in Italy (**64**).

The sacred character of a grove was often underlined by its identification to a *temenos* (see *supra*, Sacred land); *alse* were often protected with enclosure walls, fences or boundary stones. This was for example the case with the grove of Artemis Soteira in Pellene (enclosure wall, Paus. 7, 27, 3), of Demeter and Kore in Megalopolis (**50**), of Pelops in Olympia (Paus. 5, 13, 1–2) and of Asklepios in Epidauros (boundary stones, ὅροι, Paus. 2, 27, 1). In a few cases the groves, as was the case with other sacred places, were surrounded by a piece of rope (σχοινίον), which had a preventive but at the same time an apotropaic character. Any attempt at violation was severely punished (*supra* Sacred land).

A great number of laws and regulations attest care for the protection and maintenance of sacred groves. «In them no axe may be laid to any tree, no branch broken, no firewood gathered, no grass burnt; and animals which have taken refuge there may not be molested» (Frazer II 42). According to Sokolowski (1960) the first law concerning the protection of a grove is found in the *Homeric Hymn* to Pythian Apollon (229–238); it refers to the protection of the grove of Poseidon at Onchestos in Boeotia and mentions that chariots were not allowed to enter the sacred territory of the grove, because the trees would be destroyed by the animals. Such laws become more frequent during the 5th cent. and onwards. It has been suggested that there is a difference between the early laws for timber protection and the great number of later laws. The regulations mentioned in the *Homeric Hymns* refer to damage caused unintentionally, whereas later laws are trying to reduce the uncontrollable and deliberate destruction of trees in the groves for personal use (Jordan/Perlin). Some examples of the second kind of laws will elucidate here the different needs they met. A law from Paros mentions that the cutting of trees is allowed only if the timber is used for the construction of buildings found in the sanctuary (*LSCG* 111, 5th cent. B.C.). Another law from Gortyn states that it is illegal to cut down trees or take away dry firewood (**51**). A regulation concerning the protection of the grove of Apollon Koropaios around 100 B.C. forbids anyone to cut trees within the grove or to let animals graze in it. Slaves, if caught, would be whipped in public (**52**). Two more regulations come from the island of Cos; the first one dates to the 5th, the second to the 4th cent. B.C.; both refer to the sanctuary of Apollon Kyparissios and Asklepios and they complement each other. In the first the penalty for those cutting the cypress trees is extremely high (1000 drachmas); cutting of trees is nevertheless permitted for public works. In the supplementary decree it is stated that timber will not be used for public works any more but it will only meet the requirements of the cult (*LSCG* 150). The latter, stricter regulation means that the demand for timber increased and the protection of the divine property needed to be strengthened. The threat of a punishment of violators coming from the god himself was used to deter people from sacrilege (Kleomenes set fire to a sacred grove in Eleusis, became mad and committed suicide, Eust. *ad* Hom. *Il.* 3, 401). Timber was of course especially necessary in times of war (Jordan/Perlin). In such cases violation of the protection is attested. For example, during the Peloponnesian war the Athenians destroyed the sanctuary of Apollon at Delion in order to use its timber for the needs of fortification (Thuk. 4, 90, *cf.* 3, 70; 6, 99). Three other groves in Athens, the one of Akademos, another in the Lyceum, and a third of Poseidon in Kolonos Hippios, had no better luck, since the wood of the first two was used for military purposes by Sulla in 86 B.C. (Plut. *Sull.* 12) and the third was burnt by Antigonos (Paus. 1, 30, 4). Similar events happened also in the Roman world (income from sacred groves spent for spectacles: Plut. *quaest. Rom.* 285; damage to groves: P. Rutil. Lupus *schemata* 1, 3).

Laws concerning the protection of groves existed also in Etruria and Rome. These regulations were similar to those of the Greek world. For example, the *lex Luceria* (**53**) can be compared to the regulations of Gortyn and Cos, or to those of Epidauros, which did not allow people to give birth or to die in the grove of Asklepios (Paus. 2, 27, 1–2; Birge 1982, app. 217), while the Roman expiatory rite which preceded a necessary cutting of trees in a sacred grove (Cato *agr.* 139) falls into the same category as the above-mentioned laws of Paros and Cos.

Beyond regulations aiming at the protection of groves, access to them was often restricted for religious reasons. For example, women were excluded from some groves during some festivals, whereas men were allowed, and vice versa (only women allowed in the sacred grove of Demeter near Megalopolis, Paus. 8, 36, 6; only men in the grove of Ares at Geronthrai, Paus. 3, 22, 7; Birge 1982, app. 226; *cf.* the grove *Pyraia*, near Sikyon, Paus. 2, 11, 3–5).

Groves served often as an asylum for suppliants. When Oedipus went blind, he found asylum in the sacred grove of Eumenides (Soph. *Oid. K.* 9–12. 16–18). The Argives sought protection in the grove which was dedicated to the hero Argos when the Spartan king Kleomenes pursued them (Paus. 2, 20, 8; 3, 4, 1). The grove of Ganymeda-Hebe in Phlious was a famous asylum (*cf. supra*). Groves could function as a place of asylum even for animals (deer not attacked by dogs in the grove of Kourias, Ail. *nat.* 11, 7). One of the most renowned asyla in Rome was the one situated between *Arx* and *Capitolium*, called *'inter duos lucos'* (Edlund). Another grove, situated close to the river Tiber, was the place where the Romans took refuge in order to protect themselves from the Gauls (Edlund. See further *infra*, section **IV.G**, and *ThesCRA* III 6 e Asylia).

LITERARY AND EPIGRAPHICAL SOURCES

38. Serv. *Aen.* 1, 310. – ...*interest autem inter nemus et silvam et lucum; lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta.*

39. Paus. 2, 2, 7–8. – Pentheus climbed a tree in Kithairon, in order to see what the Maenads were doing. The Maenads saw him, took him down and tore him alive in pieces. A Delphic oracle ordered the Corinthians *to find this tree and to venerate it so much as the god himself* (ἴσα τῷ θεῷ σέβειν). This was the reason that the Corinthians made two xoana of Dionysos (*Baccheios* and *Lysios*) out of the wood of this tree.

40. Strab. 9, 2, 33. – «The poets embellish, naming the sanctuaries groves, even if they are without trees.

41. *H. Hom. Ap.* 116–118. – «...the pains of labor seized Leto, and she yearned to give birth. She threw her arms round the palm tree, and propped her knees on the soft meadow while the earth beneath her was all smiles» (transl. A. N. Athanassakis).

42. Paus. 8, 48, 1–3. – In the agora of Tegea, Iasios (*cf. LIMC* V *s.v.*), who won a horse race in Olympia, was represented on a stele leading his horse and holding a palm branch. The winner received in Olympia a wreath of olive, in Delphi of laurel, in Isthmia of pine and in Nemea of celery. Generally most games used a palm wreath; everywhere the winner received a branch of palm in the right hand. This started with Theseus, who organized games in honour of Apollon in Delos.

43. Paus. 9, 10, 4. – The Thebans named a robust and handsome boy from an eminent family priest of Apollon Ismenios for one year. They called him *daphnephoros* because these boys bore wreaths made of leaves of laurel.

44. Paus. 8, 23, 5. – «If I am to base my calculations on the accounts of the Greeks in fixing the relative ages of such trees...the oldest of them is the withy growing in the Samian sanctuary of Hera, after which come the oak in Dodona, the olive on the Acropolis and the olive in Delos» (transl. W. H. S. Jones, *LCL*).

45. Paus. 3, 22, 12. – The inhabitants of Boiai in Lakonia settled (after an oracle telling them that Artemis would show them where to build their city) at a place where a hare hid near a tree of myrtle. They venerated this tree and consecrated it to Artemis Soteira.

46. *H. Hom. Ap.* 244–245. – «...then You went to Telphousa; the tranquil place seemed to You appropriate to found a temple surrounded by groves with many trees». (*Cf.* Pind. *fr.* 51a Maehler).

47. Kall. *fr.* 229 Pf. (Birge 1982, app. 184). – «Immediately, then, the beautiful *temenos* was established for You in the wood, there You were first seen, near the double springs, planted with a laurel shoot».

48. Apoll. Rhod. 4, 1713–1718 (Birge 1982, app. 42). – «They made for Apollon a splendid *temenos* in a shady grove and a shaded altar, crying aloud Phoibos the Gleamer because of the far-seen gleam...».

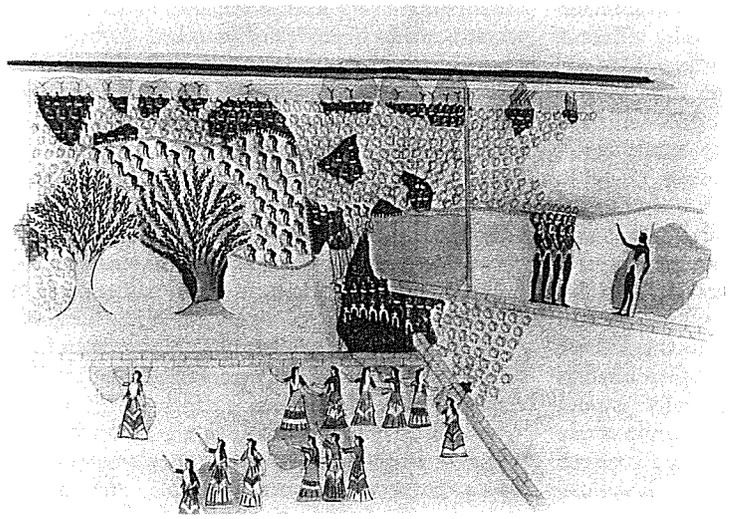
49. Paus. 5, 10, 1. – «The sacred grove for Zeus has been called from old Altis, a corruption of the word *alsos*, which means a grove.»

50. Paus. 8, 31, 5. – «...behind this temple there is a small grove encircled by a fence. Nobody is allowed to enter it».

51. Law of Gortyn, Crete, *LSCG* 148. – «...he is not to uproot the mastich, not to transport wood away by boat, or brush or dry branches. If (he does) not (obey), any passer-by will have the authority to turn him in as formerly».

52. Law from Koropi, Attica, c. 100 B.C., *LSCG* 84, 4–14: – «Since the trees existing at present in the sanctuary of Apollon Koropaios are in a bad state, we determine that it is necessary and fitting to pay attention to these matters, so that the magnificence of the area of the spacious *temenos* be more evident; therefore it is decreed by the *boule* and the *demos* that he who is appointed to tend the sanctuary make clear to all who frequent the sanctuary now and in the future that it is strictly forbidden to citizens, inhabitants or foreigners dwelling in the area to cut trees in the clearly designated area, or to cut branches from them, and likewise (it is forbidden) to introduce flocks for grazing or staying.» (Similar laws: *LSCG* 37 and 50).

53. Lex Luceria, *CIL* I² 401; Edlund. – «In this grove let no one tip dung or cast a dead body or perform sacrifices for dead relations. If anyone shall have acted contrary to this, let there be, as for a judgment rendered, laying of hands upon him, to



54

an amount of 50 pieces, on the part of any who shall so desire. Or if a magistrate shall see fit to inflict a fine, he shall be allowed to do so» (transl. E. H. Warmington, *LCL*, *Remains of Old Latin* IV, 155-156, nr. 18). *Cf. ibid.* nr. 17, similar inscriptions from Spoletium, 'not long after 241 B.C.': «... No one must cart or carry away anything that belongs to the grove, or cut wood in it, except on the day when holy worship takes place every year. ...If anyone does damage knowingly and without wrongful intent, he shall make offering to Jupiter with an ox, and moreover let there be a fine of 300 as-pieces. The duty of exacting the said sin-offering and fine shall rest with the dedicator».

ICONOGRAPHICAL DOCUMENTS

54.• Fresco. Knossos, Crete. – Marinatos, *MinRel* fig. 49. – Sacred grove.

55.* Fr. of chous. Athens, NM 19390. – Bezera de Meneses 310–311 fig. 1–2.

56. (= *LIMC* II Athena **234***, III Dodekatheoi **4d**) Parthenon, west pediment. Athens, NM and London, BM. – Athena and her olive tree.

57. (=I 2 a Sacrifice, Gr. **210**, III 6 b Prayer, Gr. **76***) Marble relief. Paris, Louvre MA 2850. From Pompei. – Jashemski, W. F., *The Gardens of Pompei* (1979) fig. 211. – Sacrificial scene by the sacred tree of Cybele. Cymbals hang from the tree. For more examples see Hock, 21-22.

58.* Bronze sheet. Herakleion Mus. 4113. From Kato Symi Viannou (Crete), sanctuary of Aphrodite and Hermes. – Lembessi A21 pls. 15. 54. 59. – 7th cent. B.C. – Hermes Kedrites on a tree.

59. Fr. of bronze sheet. Herakleion Mus. 4081. From Kato Symi Viannou (Crete), sanctuary of Aphrodite and Hermes. – Lembessi A22 pls. 15. 54. – 7th cent. B.C. – Bands and ribbons wrapped around the trunk of a tree. Branch in his l. hand. *Cf.* Ov. *Met.* 8, 743: wollen bands and *pinakes* on the sacred tree of Demeter.

60.* (= *LIMC* VIII *F*elchanos **1***) AR stater, Phaistos, 325–300 B.C. – Kraay/Hirmer, *GrCoins* pl. 167, 549. – Zeus Velchanos seated on a willow-tree holding a cock. *ΓΕΛΧΑΝΟΣ*.

REALIA

61.* 116 planting pits that were probably used for plantation of trees in a temple grove in Kition (Cyprus). – Carroll 65–68 fig. 49. – c. 1300 B.C. – The pits were between two temples and the plants that were in them were watered by wells and water channels.

62.•* Round pits for the planting of trees. Kourion (Cyprus), sanctuary of Apollon Hylates. – Carroll-Spillecke 149–150 figs. 55–56. – 7th or 6th cent. B.C. – The pits were cut into the bedrock around the sanctuary (on the plan: A–G).

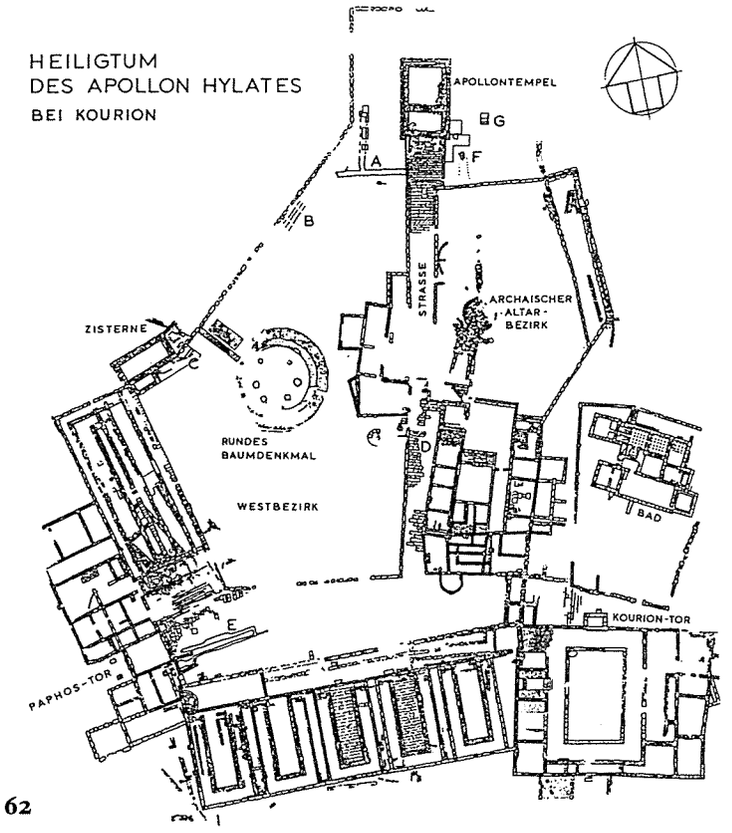
63. Nemea, sanctuary of Zeus. – Carroll 68. – 23 pits were cut in the rock for plantation of trees. *Cf.* Kakavoyanni, O., Αρχαιολογικές έρευνες στην Μερέντα (2003) 34–35.

64. Sanctuary of Gabii (Italy), sacred garden. – Carroll 69–70. – 2nd cent. B.C. – Rows of square holes cut into the rock for planting shrubs and trees were revealed there.

D. Consecration of stones

Introduction

Sacred significance could be assigned to different kinds of stone in Mediterranean civilisations from a very early period (*KlPauly* V 354). The worship of stones and pillars was in prehistoric times as common as was the cult of trees and water (Kron 61. 66. 68). Specific features of natural stones or connections with local traditions led to their consecration. Examples of this primitive interaction between natural traits and faith are the different μαρτύρια (proofs) of divine presence on earth, such as foot-prints, the print of Poseidon's trident on the rock of the Athenian Acropolis (Paus. 1, 26, 5), the rock under which Theseus found the shoes and the sword of his father, «called



62

formerly altar of Zeus Sthenios» (Paus. 2, 32, 7), the rock on which stood Sibylla in Delphi when she sang her oracles (Paus. 10, 12, 1) or the rock on which Leto with the child Apollon faced the dragon Python on their arrival in the sanctuary (Bommelaer, J.-F., *Guide de Delphes. Le site* [1991] 144). Meteoric stones, which possessed an obvious sanctity especially inspired veneration. Their worship was rooted in the Semitic world and was disseminated in the Mediterranean region mainly by Phoenicians. Their name, βαίτυλοι or βαιτύλια, had been used inaccurately for unworked or roughly shaped sacred stones in general already in antiquity (*KlPauly* I 808), but mainly in modern scholarship (Kron 59–61. 63). The shape of sacred stones could be natural, oval, cubic, conical, pyramidal or could take the form of an obelisk, a pillar or a column. All of them were associated with *hierophania* (Eliade). They were often thought to house divine power and some of them served as aniconic representations of deities. They were broadly attributed magical, apotropaic and healing powers. The cult of stones thrived again in Hellenistic and Roman times, favored by syncretism with oriental religions of the period. Sacred stones are abundantly described and represented in literary and iconographic sources (**65–85**). Physical evidence is also preserved from antiquity (**86–88**). The main rites which affirmed and served the sacred character of stones were anointment, decoration with wreaths or bands and clothing.

BIBLIOGRAPHY: Amandry, P., «Où était l'omphalos?», in *Delphes. Centenaire de la grande fouille réalisée par l'Ecole française d'Athènes, 1892–1903. Actes du Coll. Paul Perdrizet, Strasbourg, 1991* (1992) 177–205; Clinton, *MC*, chap. «The 'Omphalos' and the Cult of Dionysus in Eleusis»; Dietrich, *Tradition*; Evans, A. J., *Mycenaean Tree and Pillar Cult* (1901); Herrmann, H.-V., *Omphalos* (1959); Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 33–47; Hood, S., «A Baetyl at Gournia?», *Ariadne* 5 (1989) 17–21; Kardara, Chr., «Ὑπαίθριοι στύλοι καὶ δένδρα ὡς μέσα ἐπιφάνειας τοῦ θεοῦ τοῦ κεραυνοῦ», *ArchEph* (1966) 149–200; *KlPauly* I *s.v.* «Baitylia», V *s.v.* «Steinkult»; Kron, U., «Heilige Steine», in *Kotinos. FS E. Simon* (1992) 56 f.; La Rosa, V., «Minoan Baetyls: Between Funerary Rituals and Epiphanies», in Laffineur, R./Hägg, R. (ed.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Aegaeum* 22 (2001) 221–227; Moore, G. F., «Baetylia», *AJA* 7 (1903) 198–208; Nilsson, *GrRel*[3] I 201–207; *NPauly* II (1997) *s.v.* «Baitylia»; *RE* III A 2 (1929) 2298 f. *s.v.* «Steinkult»; Schwabl, H., in *Élements orientaux dans la religion grecque ancienne. Coll. Strasbourg* 1958 (1960) 51 f.; Suhr, E. G., *Before Olympos. A Study of Aniconic Origins of Poseidon, Hermes, and Eros* (1967); Swiny, S., «Standing Stones: Perforated Monoliths», in *Ancient Kourion Area* (1982) 151–152; Tzouvara-Souli, C., «Λατρεία του Απόλλωνα Αγυιέα στην Ήπειρο», *Dodone* 13 (1984) 427–431; Warren, P., «Of Baetyls», *OpuscAthen* 18 (1990) 193–206; Yalouris, N., «Problems Relating to the Temple of Apollo Epikourios at Bassai», in *Greece and Italy in the Classical World. Acta of the 11th Int. Congr. of Class. Archaeology*, 1978 (1979) 89–104.

Natural stones, baetyls, pillars and columns

It was a common belief in antiquity that in early times natural stones could house or represent divine powers (**65**). The origin of the Olympian family of gods was connected with the swaddled

stone given by Rhea instead of Zeus to be devoured by Kronos (**66–67. 79**), who spewed it out together with his elder children. It is a mythical expression of the concept of a stone incorporating the substance of infant Zeus, who dies and revives. Evidence for one identification of this mythical object with a real stone comes from Delphi, where they showed a «stone not very big», which should be the one vomited by Kronos and consecrated by Zeus in the sanctuary. The stone was anointed with oil daily and covered with unrefined wool during feasts. The origins of the human race had also to do with animated stones. In Phokis, near Panopeus, they showed two stones «coloured like clay and smelling like humans»; they were said to be the remnants of clay from which Prometheus had created the human race (Paus. 10, 4, 4). Even the origins of a tribe could be connected with the power of a divine stone. This happened with the Ainians, who worshipped the stone with which their king killed his opponent and conquered the land in which they settled (**68**). Natural stones often incorporated specific divinities and stood for their cult statues. This was the case with Herakles in Hyettos (Paus. 9, 24, 3), Eros in Thespiai (**69**) and Alkmene in Thebes (Ant. Lib. 38). In other cases natural stones were connected with mythical divine presence and sometimes transcendent qualities were assigned to them. Apart from examples mentioned in the Introduction other cases are the Mirthless Stone (ἀγέλαστος πέτρα), on which Demeter sat in Eleusis (Apollod. *bibl.* 1, 5, 2; Hesych. *s.v.*; *Suda s.v.*), Ἀνακλήθρα in Megara (**70**), the stones in the sanctuary of the Charites which fell from the sky for Eteokles in Orchomenos (Paus. 9, 38, 1), the *sacred stone* on which Troizenians purified Orestes (Paus. 2, 31, 4), the stone Σωφρονιστήρ thrown by Athena at Herakles to make him again sound-minded (Paus. 9, 11, 2), the stone producing the sound of a kithara in Megara since Apollon, building the walls of the city, laid on it his instrument (Paus. 1, 42, 2–3) and the stones of *Hybris* and *Anaideia* on the Areopagos on which stood the accused and accusers respectively (Paus. 1, 28, 5). In this group belong also rocks enclosed in walls and receiving worship (Kron 66–67) and cases such as the flint in the hands of those who swore the ancient oath by *Iuppiter Lapis* (Cook, *Zeus* II 546; *KlPauly* V 354; Kron 64). Another group represent animated stones, which were dedicated as offerings. A characteristic example is the stone of *Terpon* (the one that affords pleasure) from Antipolis (**77**). Presumably in the same category belong the stones in Elaia, inscribed with the Greek letters *EP* (Eros?, Kron 67), those found in the Agora of Metapontum (*ibid.*) and the pebbles found in the sanctuary of Eros on the north slope of the Acropolis or in different places in Magna Graecia (*ibid.* 65. 68).

A special group of sacred natural stones were the aerolites, baetyls or baetylia in the stricter sense (see Introduction). Their cult originated in Semitic regions and was disseminated mainly by Phoenicians. Personifying meteoric stones, Baitylos was according to Syrian tradition son of Ouranos (*KlPauly* I 807; *cf. Zeus Betylos* and *Symbetylos* in Syria, *ibid.*). Baetyls were characterized as λίθοι ἔμψυχοι (animated stones) and must be connected with the Orphic σιδηρίτης (*KlPauly* I 806; Kron 63), described as «speaking, inspired, god-like stone». Baetyls were thought to have an astral core, to possess supernatural, magic and prophetic powers. According to Sotakos (Plin. *nat.* 37, 137) the baetyls were associated with the *keraunia*, the stones thought to be found where a thunderbolt had struck (Kron 59 f.). Abundant evidence for baetyls exists in the Orient. (*ThesCRA* I 2 d Dedications, Rom. 428: Bétyles et niches). In Cyprus, crossroad between Orient and Occident, there is the baetyl of Aphrodite in Paphos (**86**), in Greece the meteorite which fell at Aigospotamoi and was worshipped by the people of Chersonnesos (Kron 63), and in Rome the small meteorite of Kybele, which was transferred solemnly from Pessinus in Asia Minor to the Palatine and worshipped there (*ibid.*). Akin to this group seems the case of the stone called *Zeus Kappotas* in Gytheion (**71**). The epithet is associated with another of the same god, *Kataibates*, which characterized Zeus in his epiphany through lightning or thunderbolt (the places in which they struck called ἐνηλύσια and being ἄβατα, Cook, *Zeus* I 520; II 13–22; *cf.* 809; see below sect. **IV.C**).

Roughly shaped stones reproduced in some way through human intervention (giving them shape and function) the divine power which could dwell in a natural stone. A simple shape given to such stones was rectangular. An example are the thirty square stones in the sanctuary of Hermes in Pharai, each named after a certain god (**65**). Another is the stone in front of the Stoa Basileios in the Agora of Athens, on which one took oaths (Kron 66). The γυλλοί of Miletus, two small sacred cubes carried in a procession of the sacred singers, Molpoi (**78**), may be considered in this context.

Conical sacred stones were common in the Orient (**86**, *cf.* the fetish of *Zeus Kasios* in Syrian Seleukeia, Cook, *Zeus* II 980–981; *LIMC* VIII 385), but not in the Classical world. Similar was the shape of the omphalos (*infra*). Pyramidal sacred stones are attested in Greece. A stone in the shape of a pyramid was worshipped as *Zeus Meilichios* in the agora of Sikyon (**72**). Another was worshipped at the gates called Nymphades at Megara as *Apollon Karinos*, in an ancient gymnasium between the sanctuaries of Apollon *Prostaterios* and the Eileithyiai (Paus. 1, 44, 2), the latter two being bound to the protection of entrances/exits (see below). Since a small pyramid or cone could be set or moulded at the top of a column to shape an obelisk, and on coins of Megara as well as of its colony Byzantium an obelisk represents an aniconic Apollon, (Cook, *Zeus* II 162; 167), one cannot be sure whether ancient records of pyramidal stones refer to mere pyramids or to pointed columns or obelisks, as those of Agyieus (*infra*). Columns and

pillars are well attested in ancient aniconic cults. A column represented Artemis in Sikyon (**72**) and another Hera in Argos (*Phoronis*, Bernabé, *PEG* F 4). In Tegea, a pillar was the embodiment of Zeus Teleios (**73**), while in Megalopolis a group of deities, Athena, Apollon Agyieus, Hermes, Herakles and Eileithyia, all called *Ergatai* (labourers), were equally represented as pillars (Paus. 8, 32, 4). Typical cases of cult rendered to simply shaped stones were the pillars, columns or obelisks of Apollon Agyieus and the herms (*LIMC* II 188–189. 327–332; V 294–306; Tzouvara-Souli; Kron 61; 56 f. *Cf.* the «Diana pillars», Cook, *Zeus* II 143–160).

Hermes was especially linked with aniconic representation. ἕρμακες, ἑρμαῖα or ἑρμαῖοι λόφοι (mounds of Hermes), were piles of stones heaped up (προσσωρεύουσι δὲ τοὺς λίθους) by passers-by in the streets in his honour, «making the consecrated offering (i.e. the pile) more evident» (Corn. *nat.* 24–25). The name *hermaios lophos* was also used for indicators of distances and Roman *milliaria* (*ibid.*; *Schol.* Hom. *Od.* 16, 471). Combining the iconic and aniconic element (head or bust and genitals on a pillar, **74**) were the herms erected in the streets (ἐνόδιος, Corn. *nat.* 23, 16) or at doors and gates (στροφαῖος, Aristoph. *Plut.* 1153 and *Schol.*; *Suda s.v.* Ἑρμών; στροφαῖος), or even as marking borders (Paus. 2, 38, 7; 8, 34, 6; 8, 35, 2; Polyain. 6, 24, 1). Other gods or heroes appearing as herms were Zeus (Cook, *Zeus* I 36 f.; 520), Dionysos, Pan, Aphrodite, Artemis, Herakles, Ammon (Paus. 1, 19, 2; 2, 10, 7; 8, 32, 1).

A «column resembling a cone» or «pointed at the end as an obelisk» (Phot. *s.v.* ἀγυιεύς; *Schol.* Arist. *Vesp.* 875b) incorporated the god Apollon (or Dionysos, Phot. *s.v.* ἀγυιᾶς; *Suda s.v.* ἀγυιαί) in his capacity as protector of the outer doors of houses and gates (θυρωρός, Clem. Al. *protr.* 4, 50, 1 and προστατήριος, Hesych. and Phot. *s.v.*)., at which these columns were erected. Agyieus was related to Hermes Enodios as controller of movement in streets (ἀγυιεύς ~ ἐνόδιος, Steph. Byz. 23, 1, see *supra* his appearance as a pillar in Megalopolis), and also protected tribes (four «statues» of Agyieus dedicated by the four tribes in Tegea, Paus. 8, 53, 1–6). The cult of Agyieus is attested in many Greek cities (Cook, *Zeus* II 160 f.; Tzouvara-Souli) and depicted on their coins, as for example in Megara, Byzantion, Ambrakia (**82. 83**), Apollonia and Nikopolis (**87**) (see *LIMC* II *s.v.* «Apollon Agyieus»).

Artemis-Hekate (sometimes identified with Eileithyia, *Orph. h.* 2), who was related to Hermes and Agyieus as ἐνοδία («not on any other ground, but that on which also Apollon Agyieus», Corn. *nat.* 73, 5; *cf. Schol.* Plat. *nom.* 914b), προστατηρία (*Schol.* Aischyl. *Sept* 449) and προθυραία (*Orph. h.* 2, 4. 12; *cf.* ἀντήλιοι θεοί, Hesych. *s.v.*) could also appear as a herm (*LIMC* VI 1003–1004).

Various rituals are attested pertaining to the consecration or veneration of various categories of sacred stone. Most common was the practice of putting wreaths or garlands (**75**; *cf. ThesCRA* II 451) and bands (bands and tufts on the column of Hera in Argos, Clem. Al. *strom.* 1, 25, 164) or pouring oil on them (λιπαροί λίθοι, **75**, *lapis unctus*, *unguine delibutus*, Apul. *apol.* 56; *flor.* 1). Herms were consecrated by a ritual called χύτραι (pot), used also in the foundation of altars, statues and temples as a humble sacrifice. One mixed roughly and fine ground wheat, ground pulse and pulp of oil, honey and flour, cooked it in a pot, which was then brought in procession by a reverend (old) woman to the place of consecration as the main offering (**76**; *Schol.* Aristoph. *Plut.* 1197; *Av.* 98). A kindred ritual was the καδίσκος, a pot with two handles, wrapped with wool and filled with water, oil and fruit (Athen. 11, 46). Inscriptions on herms expressed the motive of consecration (Philoch., *FGrH* 328 F 40a). Agyieus received sacrifices either as a column or as a round altar nearby (**75**; Phot. *s.v.* Λοξίας; Harp. *s.v.* Ἀγυιᾶς; *Suda s.v.* ἀγυιαί: drops of myrrh; *Schol.* Aristoph. *Equ.* 1320b: sacrifice for good news; Aristoph. *Vesp.* 875: offering of boiled new wine).

Omphalos

The omphalos was a special type of sacred stone attested in both Greek and Roman religion and particularly related to the cult of Apollon (Hock 36–43; Cook, *Zeus* II 169 f.; Herrmann; Kron 62). It had the shape of a mound or a 'navel', that is an upright elongated hemisphere. It had oriental counterparts and affinities to the column of Agyieus (Cook, *Zeus* I 355–356; II 166–168), and in Apolline doctrine it was considered to be the centre of the world. Most famous was the omphalos in Delphi (**67**), which otherwise was said to be the tomb of Python and was attributed purifying power (ἕδρα προστρόπαιος, Aischyl. *Eum.* 41). An omphalos appears also in a few scenes referring to the cult of Demeter and Kore in Eleusis (**81**) and to Dionysos (Herrmann pl. 11, 6), a fact that underlines its role as a sacred object (Clinton, *MC*).

The cult rites related to the omphalos did not differ from those used for other sacred stones. It was wrapped with bands (στέμμασι ἔνδυτος, Eur. *Ion* 225; τεταινιωμένος, Strab. 9, 3, 6), unrefined wool (**67**) or garlands (**81**) and was smeared with oil (**67**). Usually woollen bands took the form of a knotted reticulate cover known as ἀγρηνόν, which was used also by soothsayers and priests of Dionysos (Hock 42). This cover characterizes many representations of the omphalos (**88. 80. 84. 85**; *LIMC* VII 71–74).

CATALOGUE

65. Paus. 7, 22, 4. – At the sacred spring of Hermes in Pharai: «Close to the statue stand thirty rectangular stones. People in Pharai venerate them having assigned to each one the name of a god. Natural stones received in earlier times honours appropriate to gods instead of statues among all Greeks.»

66. Hes. *theog.* 497–500. – «He vomited the stone first, as he had swallowed it last. Zeus installed it on the earth... in sacred Pytho, under the cavities of Parnassus, in order to be a reminder in the future, a wonder for mortals.»

67. Paus. 10, 16, 3; 10, 24, 6. – «Going up after the grave (of Neoptolemos) there is a stone not that big; every day they pour oil on it and during each feast they set on it unrefined wool.» *Cf.* **66**; Strab. 9, 3, 6; Hesych. *s.v.* βαίτυλος.

68. Plut. *quaest. Graec.* 13, 294c. – «... they revere that stone as sacred, sacrifice to it and cover it round about with the fat of the sacrificial victim.»

69. Paus. 9, 27, 1. – «The people of Thespiai adored Eros most among gods from the beginning and they have a very old statue (of him) in the form of a natural stone.»

70. Paus. 1, 43, 2. – «Near the Prytaneion there is a stone, they call it *Anaklethra*, because Demeter, if one can believe it, when she was wandering on the search of her daughter, called out for her also there. The women of Megara perform to our days rites following the story.»

71. Paus. 3, 22, 1. – «At a distance of about three stadia from Gythion is found a raw stone. People say that Orestes sat on it and was cured from his madness. Because of this the stone has been named Zeus Kappotas according to the Doric dialect.»

72. Paus. 2, 9, 6. – «After the heroon of Aratos there are... (statues) of Zeus Meilichios and Artemis called Patroa, made without any skill. Meilichios ressembles a pyramid and she (Artemis) a column.»

73. Paus. 8, 48, 6. – «There is also an altar of Zeus Teleios and a quadrangular statue. It seems that Arcadians like very much this shape.»

74. *Schol.* Lukian. 21, 43, 6. – «The herms were quadrangular columns erected on the streets, their stone imitating at its top the head of a human. Sometimes the head had one face, as is the case with all humans, but occasionally it had two, one on each side.» *Cf.* Paus. 4, 33, 3; Philoch., *FGrH* 328 F 22a and Hesych. *s.v.* Ἑρμῆς τρικέφαλος for three or four faces.

75. Theophr. *char.* 16, 4. – «... one passing by the greasy stones set up at crossroads should pour oil from his oil flask on them and falling on his knees worship them before going away... and on the fourth and the seventh (days of the month) one should... go out and buy myrtle, incense, cakes, and coming back in his house wreathe the Herms...» *Cf.* Lukian. *Alex.* 30; Ail. *var.* 2, 41, 23 (wreaths of flowers, myrtle, ivy or laurel); *CIG* 2661 = *EpGr* 786: laurel branches around the head of Phoibos Agyieus.

76. *Schol.* Aristoph. *Pax.* 923b. – «When they had to erect Herms and other statues of a god it was the custom to consecrate them with pots of cooked wheat in order not to delay the procedure.» *Cf. Suda s.v.* χύτραις.

77.* (= I 2 d Dedications **49. 216**) Oval stone. Antibes, Mus. d'Arch. D.MAA.00.1.1 (deposit of the Louvre). – Kron 64–65 pl. 17, 2. – 2nd half of 5th cent. B.C. – Inscribed: «I am Terpon, the servant of the venerable goddess Aphrodite; Kypris will reward those who dedicated (me).»

78. (= *LIMC* II Apollon **3**) Stone from Miletus. Berlin, Staatl. Mus. – *LSAM* 50; Kron 62; Clinton, *MC* 122. – c. 100 B.C. (copy of a much older text). – Inscribed: «... two *gulloi* are carried, one of them, garlanded, is laid by Hekate at the gates and receives libations of wine, while the other is placed by the doors at Didyma.»

79.* (= *LIMC* VI Kronos **22***) Pelike, Attic rf. New York, MMA 1906.1021.144. From Rhodes. – 460–450 B.C. – Rhea in front of Kronos holds out the swaddled stone. A luminous crescent above it shows its divine substance. *Cf. LIMC* VI Kronos **21*. 23***; VII Rhea **7*. 10**.

80. (= III 6 a Divination, Gr. **158**, = *LIMC* VII Orestes **15***) Calyx crater, Lucanian rf. Copenhagen, Nat. Mus. Chr VIII 332.

81.* (= II 5 Cult images **218. 586**, = *LIMC* IV Demeter **392***) Tablet (of Ninnion), Attic rf. Athens, NM 11036. From Eleusis. – 370 B.C. – Omphalos decorated with garlands among Eleusinian deities.

82. Fr. of tile from a public building at Ambrakia. – Tzouvara-Souli pl. 5. – End of 3rd–beginning of 2nd cent. B.C. – Representation of the column of Agyieus in relief; inscr. *ΠΟΛΙΟΣ*.

83.* (= IV 1 b Representations of cult places **117c**, = *LIMC* II Apollon Agyieus **6***) AR drachm, AE, Ambrakia, 238–168 B.C. – *BMC* Thessaly etc. 94, 1-14 pls. 18, 1-2; 23, 3; Tzouvara-Souli pl. 2γ. – *Rv.* Column of Agyieus bound with taenia, all in laurel-wreath.

84.* AR tetradrachm, Antiochos Hierax of Syria, 240–239 B.C. – *BMC* Seleucid Kings of Syria 24, 1–3 pl. 8, 1; Oikonomidou, M., *Αρχαία Ελληνική τέχνη. Αρχαία νομίσματα* (1996) pl. 158. – *Rv.* Apollon sitting on the omphalos.

85.* EL stater, Kyzikos, c. 400 B.C. – *BMC* Mysia 32, 100 pl. 8, 7; Kraay/Hirmer, *GrCoins* pl. 199, 716. – *Obv.* Two eagles perched upon the omphalos, which is covered with a knotted woollen net.

86. a.* Cult idol of Aphrodite. Nicosia, Cyprus Mus. From Paphos. – Maier, F./Karageorghis, V., *Paphos. History and Archaeology* (1984) 99 f. figs. 67. 83. – Late Bronze Age, «venerated through more than one and a half millennia». – Natural stone, presumably meteorite, of irregular conical shape. See also: **b.*** Coins, AR, AE, Cyprus, Augustus until Caracalla (A.D. 198–217), *BMC* Cyprus 73–87, 2. 3. 7–9. 17–20. 24–25. 30. 33. 36–39. 54–59. 60–63 pls. 14, 2–3. 6–8; 15, 1–4. 7–8; 16, 2. 4. 6–9; 17, 4–10; Maier/Karageorghis, *o.c.* fig. 65: sanctuary of Aphrodite with baetyl. More evidence *ibid.* 45. 99 fig. 87. *Cf.* a terra-cotta model with baetyl in a *cubiculum*, Karageorghis, V., *Early Cyprus. Crossroads of the Mediterranean* (2002) fig. 407; Kron 61.

87. Column of Agyieus. Nikopolis, Mus. 865. – Tzouvara-Souli pl. 13.

88.* (= III 6 a Divination, Gr. **147**) Marble omphalos. Delphi Mus. 8194. – Bommelaer, J.-F., *Guide de Delphes. Le site* (1991) 179–180; Themelis, P., *Delphi* (1981) 23 fig.; Martinez, J.-L., «La colonne des Danseuses de Delphes», *CRAI* (1997) 35–46 figs. 2. 3. – 4th cent. B.C. (Martinez). – The *agrenon* is rendered in relief. According to Martinez, the omphalos was placed on the tripod of the column with «dancing» women.

E. Other natural elements

Various natural elements, other than those mentioned, could be consecrated. For example, an egg, wrapped with bands, was hung from the ceiling in the sanctuary of Leukippides in Sparta. People said it was the egg laid by Leda, from which the Dioskouroi, Helene and Klytaimestra were born (Paus. 3, 16, 1). Many cases of «relics» fall in this category (Pfister, *Reliquienkult*). Caves could also be sacred (cave of Nymphs, Porph. *antr. Nymph.* 4, 18 f., caves in which allegedly Zeus was born). Even craters of volcanoes were thought to incorporate divine power. A characteristic example was the case of Aitna, where one threw valuable objects and sacrificed animals in the crater believing that if the offerings were consumed by fire this was a good omen, if not, a sign of something bad to come.

II. Dedication of cult objects

Altars: *infra* **VI.B**; see also *ThesCRA* IV 1 a Cult places.

Cult instruments: see *ThesCRA* V 2 b Cult instruments.

Offerings: see *ThesCRA* I 2 d Dedications.

Statues: *supra* **I.D**; *infra* **VI.A**; see also *ThesCRA* I 2 d Dedications; II 5 Cult images.

III. Dedication of animals

A. Dedication

Introduction

Animals could be consecrated to a deity by sacrifice or by dedication. In the latter case animals were consecrated to gods as living creatures. They became part of the divine property and enjoyed his protection. In many instances animals were simply believed to be sacred and protected by a certain deity. In this case one cannot speak of proper consecration, because the animal was already sacred, without human intervention (see for example the snakes in the sanctuary of Asklepios in Epidauros).

The act of consecrating animals could be performed by enclosing them in a sacred precinct, or by branding them. The animals were thought to be sacred to the god and enjoy a special status. It is true that many of the animals consecrated would eventually become victims for sacrifice. But some texts explicitly prohibit the harming or killing of sacred animals. It is obvious that certain wealthy sanctuaries possessed large numbers of animals, pasturing on the lands of the sanctuary (*LSCG* 79). Some of these could be sold in order to provide the necessary funds for the function of the sanctuary. Certain sanctuaries functioned as ἄσυλα not only for humans but also for animals. The terminology used for sacred animals is ἱερά, while for the herds the terms ἀγέλαι, θρέμματα τοῦ/τῆς θεοῦ are used (Chandezon 287–288).

Bronze Age iconography does not give us enough evidence to draw any safe conclusions. Animal representation in that period is very common, but the connection of animal scenes to specific rituals is disputed.

BIBLIOGRAPHY: Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 108–109; Stengel, *Kultus* 93–94; Gourevitch, D., «Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires», *MEFRA* 80 (1968) 247–281; Bodson, *Zoa*; Blänkle, P. H., «Der heilige Hund», *AntW* 16 (1985) 64–65; Bevan, E., *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and Other Olympian Deities*, *BAR* Int. Ser. 315 (i), (1986); Prieur, J., *Les animaux sacrés dans l'antiquité* (1988); Sinn, U., «The Sacred Herd of Artemis at Lusoi», in Hägg, *Iconography* (1992) 177–187; *id.*, «Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia», *AM* 105 (1990) 53–116; Isager, S., «Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece», in Linders, T./Alroth, B., (eds.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (*Boreas* 21, 1992) 15–20; Chandezon, Ch., *L'élevage en Grèce (fin Vᵉ–fin Iᵉʳ s. av. J.-C.). L'apport des sources épigraphiques* (2003) *passim*, esp. 286–293; Psaroudakis, K. E., «Τα ιερά κοπάδια του Ἡλιου», *ArchDelt* 55, 2000 A (2004) 23–36.

Sacred herds

The existence of sacred herds is well attested through literary and epigraphic sources. Animals were kept in sanctuaries or on sacred land for a variety of reasons, especially to please the god. In Smyrna, in the 1st cent. B.C., Atargatis had a pond with fish sacred to her (ἰχθὺς ἱερούς). According to an inscription (**97**), no one was allowed to harm or steal the fish. The punishment was to become food for fish (ἰχθυόβρωτος). In Epirus, Apollon was worshiped in a grove. Inside the enclosure were serpents, sacred to the god (**89**). In Sicily, in the city of Adranon, at the temple of the local deity, there were sacred hounds as his servants (Ail. *nat.* 11, 20). In some cases the animals participated in the cult as in the Asklepieion of Epidauros, where the god not only possessed dogs, but they assisted him in his healing (**98**, see also *IG* IV² 1, 121, 125–126). In Hyampolis, at the sanctuary of Artemis, all animals dedicated to her were sacred, moreover, they were more healthy and beautiful than the rest (Paus. 10, 35, 7). Herodotus (**90**) narrates the story of a flock sacred to Helios in Apollonia.

In other cases animals were kept in sanctuaries as future sacrifice victims (Plut. *Luc.* 14, 6), though the majority of them did not come from those herds, but was purchased (Jameson 104; Chandezon 291). It was cheaper to buy them than raise and pasture them. Xenophon (**91**) founded in Skillous, near Olympia, a sanctuary of Artemis. The goddess provided food for everyone during

the feast from the sacrificed animals, coming from the sacred herd (ἱερὰ νομή). This was the case of the cattle kept possibly on the Athenian Acropolis in order to be sacrificed to Zeus Polieus. Part of the festival was the sacrifice of a bull, the so-called *Bouphonia* (Paus. 1, 24, 4; Porph. *abst.* 2, 10, 29–31). Archaeology has offered new evidence on the matter of whether the bulls were kept on the Acropolis, or somewhere else, like the Boukoleion. Stevens examined the evidence on the Acropolis, recreating the form of Zeus' precinct. He thought that the sacred bulls might have been kept in the area east of the precinct of Zeus Polieus (**105**). It remains uncertain where the sacred bulls were housed in the mid 5th cent. and later. An inscription dated around 480 B.C. prohibiting the throwing of animal dung to the west of Zeus' precinct (*IG* I³ 1, 4, 10–11) makes it quite probable that until the era of Pericles the sacred bulls were kept at all times on the Acropolis, and housed in an enclosed precinct. The Bouphonia is represented on a series of Attic vases (**102**).

Sacred herds could provide a fair income to sanctuaries and increase their property. Most of the animals were female (Chandezon 293) since they could offer more in terms of providing milk, but mainly in increasing the herd (Diod. 4, 80, 6). It is remarkable that pigs are almost entirely absent from sacred herds. In Delos, in the 4th cent. B.C. (*IDélos* 104-110, 1, 16–18; 104-111 B, 1, 33; 104-112, 1, 110–111), wool from the sacred sheep was sold or traded for a psykter (ψυκτὴρ ἀπὸ τῶν ἐρίων τῶν ἱερῶν προβάτων). King Nikomedes III sent thirty slaves to Apollon's sanctuary at Delphi, most of which were employed in taking care of the sacred herds, goat, sheep, cattle and horses (**99**). This exemplifies the practice in certain sanctuaries of keeping large numbers of animals, which were not always used for sacrifice, but were part of the god's property. Another Delphic inscription (*FDelphes* III 5, 23 I, 28–29) mentions a guard for the sheep. A Delphic inscription documents the leasing of cattle (**100**), while another text from the sanctuary refers to economic compensation from the herds (*FDelphes* III 4, 282, 65, 125–115 B.C.).

Herds were consecrated to deities and kept enclosed in sanctuaries in order to be protected from theft or other dangers. Xenophon (*Hell.* 4, 5, 5) informs us that the inhabitants of the Corinthian Peraia, during the Corinth-Sparta war in the early 4th cent. B.C., led their flocks into the sanctuary of Hera at Perachora, to protect them from the enemy. But this is not the only case of a sanctuary functioning as asylum for animals. Polybius (**92**) mentions the case of the sanctuary of Artemis in Lousoi, Arcadia. The ἱερόν was considered an ἄσυλον and the goddess possessed a herd of cattle, sacred to her. The Aitolians at the end of the 3rd cent. B.C. raided and plundered the northern part of the Peloponnese, they stormed the sanctuary and drove off the sacred cattle, despite their promise not to do so.

Greek myths offer us also numerous examples regarding sacred herds. The story of Apollon's sacred cattle that young Hermes stole, is well known. In Homer's world, Ulysses' companions stole the cattle of Helios. The punishment for those who committed this sacrilege was death, inflicted by the father of gods, Zeus (Hom. *Od.* 12, 263 ff., 320 ff., 346 ff., 353 ff., 374 ff.). Ulysses tells us that Helios kept on his island a flock of sheep too, which apparently remained untouched by his companions, who obviously preferred the cattle. According to the Homeric Hymn to Apollon, Helios kept the sheep not on an island, but on Cape Tainaron, in Laconia (**93**). Eurystheus dedicated Diomedes' horses, which Herakles brought to him, to Hera (Diod. 4, 15). Apollon paid off his punishment by serving Admetus as a shepherd (Eur. *Alc.* 8).

Finally, animals could be consecrated not through dedication but by law, as in the case of 4th cent. Arkesine on Amorgos (**101**).

Sacred animals

The concept of animals being sacred simply because they were commonly believed to be so does not imply proper consecration, and therefore will not be considered in this chapter. Again our major source is ancient texts. Aelian (*nat.* 12, 5) reports that in Thebes people worshipped a marten, which according to the locals nursed Herakles, or at least helped Alkmene at his birth; Aelian, continuing his narration, tells us that in Hamaxitos, in the Troad, people worship a mouse (**94**). In Lykosoura, Arcadia, is a sacred buck with a collar around its neck (Paus. 8, 10, 10). In Arcadia also, there were turtles, thought by the locals to be sacred to Pan and no one would dare to catch them (Paus. 8, 54, 7). In Kyzikos, tuna was considered a sacred fish, and was represented on coins with a knotted woollen band around it (**104**), while a black heifer was held sacred to Persephone (**95**).

Branding or marking of animals

Branding with a hot iron usually marked animals chosen for sacrifice. In addition, sacred animals pasturing on sacred land were branded to be distinguished from other herds (*LSCG* 105). Kadmos had a cow with a white circle of the moon on both sides (Paus. 9, 12, 1–2). A Lucanian pelike depicts Poseidon and his son Eumolpos riding on horses. Eumolpos' horse has on the rear a mark (brand?) of a kerykeion (**103**). The choice of the symbol is obvious, since Eumolpos is the father of the family of Eleusinian heralds, Eumolpides. Plutarch mentions that Artemis had sacred heifers, kept for sacrifice and branded with the sign of a torch, symbol of the goddess (**96**, see also *IG* VII 3171 C, 41–46; *LSS* 83, 15–19).

CATALOGUE

89. Ail. *nat.* 11, 2. – Snakes sacred to Apollon, in Epirus: «There is a grove dedicated to the god, and round about it a precinct, and in the enclosure are snakes, and these are the pets of the god.»

90. Herod. 9, 93. – «There is at the aforesaid Apollonia a certain flock sacred to the sun, which in daytime is pastured beside the river Chon.»

91. Xen. *an.* 5, 3, 9. – Sanctuary of Artemis at Skillous, founded by Xenophon: «And the goddess would provide for the banqueters barley meal and loaves of bread, wine and sweetmeats, and a portion of the sacrificial victims from the sacred herd (ἀπὸ τῆς ἱερὰς νομῆς λάχος), as well as of the victims taken in the chase» (transl. C. L. Brownson, *LCL*). *Cf.* Xen. *Hell.* 4, 5, 5.

92. Pol. 18, 10. – Sanctuary of Artemis at Lousoi: «On arriving (the Aetolians) at the temple of Artemis which lies between Cleitor and Cynaetha, and is regarded as inviolable by the Greeks (ἄσυλον δὲ νενόμισται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν), they threatened to lift the cattle of the goddess and plunder the other property about the temple» (transl. W. R. Paton, *LCL*). *Cf.* Pol. 4, 19, 4.

93. *H. Hom. Ap.* 411–413. – «First they passed Cape Malea, and along the Laconian coast they reached the sea-garlanded town and place sacred to the Sun god who delights mortals, Taenarum, where the lord Helios' fleecy sheep ever graze in a lovely place» (transl. M. L. West, *LCL*).

94. Ail. *nat.* 12, 5. – Apollon Smintheus in Hamaxitos, Troad: «And in the temple of Smintheus tame mice are kept and fed at the public expense, and beneath the altar white mice have their nests, and by the tripod of Apollon there stands a mouse».

95. Plut. *Luc.* 10, 1. – «The festival of Persephone was at hand, and the people, in lack of a black heifer for the sacrifice, fashioned one of dough, and brought it to the altar. Now the sacred heifer reared for the goddess was pasturing, like the other herds of the Cyzicenes, on the opposite side of the strait, but on that day she left her herd, swam over alone to the city, and presented herself for the sacrifice» (transl. B. Perrin, *LCL*).

96. Plut. *Luc.* 14, 6. – «These heifers were used only for sacrifice, and at other times are left to roam about the country at large, with brands upon them in the shape of the torch of the goddess» (transl. B. Perrin, *LCL*).

97. Inscription from Smyrna, lost (once Smyrna, Evangelic School). – *ISmyrna* II 1, no. 735; Guarducci, *EpGr* IV 23–25; *LSAM* 17; Dölger, F. J., *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (1922) II 175–184. – 1st cent. B.C. – «The sacred fish are not to be harmed, nor any vessel belonging to the goddess, it is also not allowed to remove any of the fish from the sanctuary by theft. Anyone who acts in such a way is evil and will endure a bad end in becoming food for the fish. If any of the fish dies it should be consumed at the altar. To those who guard and take care of the goddess' possessions and the breeding of the fish it is well done...»

98. *IG* IV² 1, 122, 35–38, from the Asklepieion of Epidauros, now in the local Mus. – «On arriving at the god, one of the sacred dogs cured his liver with his tongue, and made him healthy».

99. Decree in honor of king Nikomedes III and Laodike, dated probably to 94 B.C., *FDelphes* III 4, 77, 1; *SGDI* 2738, 15–18. – Nikomedes sent to the sanctuary and the city of Delphi thirty slaves. Some were used to attend the sacred animals: «...for the sacred sheep (we give to the *Tamiai*) five slaves...(followed by five names), for the sacred goats (we give, followed by a list of seven names), ...for the sacred cattle (we give, followed by a list of four names), ...for the sacred horses (five or six names)...».

100. *FDelphes* III 1, 68. – The Lacedaimonians of Tyros, on the borders of Laconia with Arcadia, dedicated in 277/6 B.C. to Apollon in Delphi 50 cattle for leasing «λάϊαν».

101. Sacred law of Arkesine on Amorgos, 4th cent. B.C., *Syll.*³ 963, prohibiting the pasturing of animals in the lands sacred to Zeus. If someone was to disobey: «ἔστω τὰ πρόβατα ἱερὰ τοῦ Διὸς τοῦ Τεμενίτου».

102.* (= I 2 a Sacrifice, Gr. **461***) Oinochoe, Attic bf. Munich, Antikenslg. 1824. – *ABV* 473, 185; Haspels, *ABL* 84, 23; Bakalakis 57 pl. 32. – Scene of Bouphonia.

103. (= *LIMC* VII Poseidon **162**) Pelike, Lucanian rf. Policoro, Mus. Naz. della Siritide 35304. From Policoro. – Poseidon and Eumolpos riding on horses; Eumolpos' horse bears the mark of a *kerykeion* on its rear.

104. Coins. EL, Kyzikos, 6th cent. B.C. – *BMC* Mysia 18, 1 pl. 3, 20. – *Obv.* Tuna, upright between two fillets.

105. Sanctuary of Zeus Polieus on the Athenian Acropolis. – Deubner 158–174; Cook, *Zeus* III 570–605; Stevens, G. P., «The Setting of the Periclean Parthenon», *Hesperia* Suppl. 3 (1940) 79–86; *id.*, «The Northeast Corner of the Parthenon», *Hesperia* 15 (1946) 12–15; Meuli, *Opferbräuche* 185–188; Bakalakis, G., «Das Zeusfest der Dipolieia auf einer Oinochoe in Saloniki», *AntK* 12 (1969) 56–60; Burkert, *HN* 153–161; Parke, *Festivals* 162–167; Simon, *Festivals* 8–12; Katz, M. A., «Bouphonia and the Goring Ox. Homicide, Animal Sacrifice, and Judicial Process», in *Nomodeiktes. Greek Studies in Honour of Martin Oswald* (1993) 155–178; Holtzmann, B., *L'Acropole d'Athènes* (2003) 180. 226.

B. Animals as future sacrifice victims

Introduction

Consecration of animals is achieved in two main ways: first, by performing a ritual killing of the animal, and offering part, or parts, or in some cases even the entire animal (*ὁλόκαυστα*), to the deity. The second way is by dedicating the animal as a living creature to the deity. In this case, some animals dedicated in sanctuaries would eventually become sacrificial victims.

In the case of animal sacrifice our interest is focused on the act of consecration. We are looking for specific signs that can lead to the safe assumption that an animal was consecrated. It could be argued that the mere fact of choosing an animal for sacrifice indicates consecration. The animals either came from sacred herds kept in many sanctuaries or were purchased for that purpose (by magistrates or the so called βοῶναι, the buyers of cattle, see Demosth. 21, 171; *IG* II/III² 334, 17 ff.). Selection of the animal was based on it's beauty (Cos: *LSCG* 151 A, 7–28), age (Andania: *LSCG* 65, 33–34. 73–74), sex (sometimes according to the sex of the deities as in the Asklepieion of Epidauros, *IG* IV² 1, 40–41) and colour (Andania: *LSCG* 65, 67–69). The process of choosing the right animal had sometimes an official character. The animals had to pass an inspection, δοκιμασία, in order to choose an appropriate specimen. In some cases the animals chosen were marked or branded (*cf.* the sacred law regarding the mysteries of Andania, 92 B.C., *LSCG* 65, 71–72). The mark expressed the consecration of the animal and helped to separate the chosen animals from the rest (see also *ThesCRA* I 2 a Sacrifices). These features were common for Greece, Rome, and the Etruscan world.

From that moment on, the animal underwent a change of status. This change is made clear by the way the animal was treated by humans; this meant being led in procession to the altar and the performance of certain ritual acts, which confirmed its special status, but also its fate. These stages amount to leading the animal to the altar, beautifying it, in terms of hanging on it fillets and garlands, or even gilding its horns, performing a lustral sprinkling with sacred water, throwing barley on the animal, giving the animal water to drink, and finally cutting some hair off the animal's head. All these ritual acts belong to the preliminary stages of sacrifice, called ἄρχεσθαι or κατάρχεσθαι (Eur. *Iph. A.* 40), and were performed in order to consecrate the animal to the gods. The goodwill of the animal for its sacrifice was hereby ensured, while the animal's fate was sealed.

The Aegean Bronze Age evidence for animal consecration through sacrifice or preliminary ritual acts, like beautification of the victim, must be handled with extreme caution. The lack of literary sources for the period makes the effort of understanding and interpreting such rituals relatively difficult. Little is also known about the connection of specific animals to certain deities. The sacrificial imagery of the Aegean Bronze Age is relatively restricted. Much material comes from rings and seals, the size of which does not allow the depiction of details like fillets or garlands, if such things were hung on animals. In fact, from this period we do not possess a single sacrifice scene where the animal bears any form of adornment, let alone with any signs of ἄρχεσθαι of the sacrifice, in the form of sprinkling, or throwing barley, or cutting off hair. The best known example of a large scale sacrificial scene is the sarcophagus from Ayia Triada (**106**). One of the long sides depicts a procession with humans and animals, while on the other long side, the sacrifice of a bull is represented. Processions of animals being led to sacrifice in Bronze Age iconography are uncertain, as well as pre-kill scenes in general.

BIBLIOGRAPHY: **Greece**: Eitrem, *Opferritus*; Stengel, *Kultus*; Krug, A., *Binden in der griechischen Kunst* (1968) 37–41. 97–101. 125–126. 136 ff.; Kadletz, *Sacrifice*; Burkert, *HN* (Engl. transl. Bing, P.);. Jameson, M. H., «Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece», in Whitaker, C. R. (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (1988) 87–119; Isager, S./Skygsgaard, J. E., *Ancient Greek Agriculture* (1992) 191–193; van Straten, *Hiera, passim*, esp. 43–49. 161–162; Himmelmann, *Tieropfer*, 65 ff.; Graf, F., «What is New about Greek Sacrifice?», in *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel* (2002) 113–125; Chandezon, Ch., *L'élevage en Grèce (fin V^e–fin I^er s. av. C.). L'apport des sources épigraphiques* (2003) *passim*, esp. 286–293.

Bronze Age Greece: Nilsson, *MMR*; Sakellarakis, J. A., «Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual», *Prähist. Zeitschr.* 45 (1970) 135–219; Marinatos, N., «The Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek», in Hägg/Marinatos, *EarlyGCP* 9–20; Godart, L./Tzedakis, Y., «The Bull in the Minoan-Mycenean World», in *The Bull in the Mediterranean World* (2003) 70–76.

Roman world: Eitrem, *Opferritus, passim*; Krause, C., *RE* Suppl. V (1931) 236–282 *s.v.* «Hostia»; Koch, C., *RE* XV 2 (1932) 2516 *s.v.* «Mola salsa»; Scott Ryberg, *Rites*; Filtzinger, Ph., *Hic saxa loquuntur. Hier reden die Steine* (1980) 205; Koeppel, *HistRel* I ff.; Goette, H. R., «Kuh und Stier als Opfertier. Zur *probatio victimae*», *BullCom* 91, 1 (1986) 61–68; Peters, J., *Römische Tierhaltung und Tierzucht* (1998).

Preliminary acts of consecration before sacrifice

a. The Greek world

In the Greek world things are much more specific and certain. Literary and epigraphic sources give us a good idea of the preliminary ritual acts, while iconography provides a broad spectrum of representations which can safely be interpreted or understood as sacrifice and pre-kill scenes.

The preliminary stages of sacrifice comprised first the procession to the altar (πομπή, see *ThesCRA* I 1 Processions). Before the procession the animal was adorned with fillets and garlands (ταινίαι, στέμματα, Krug 116), which were hung from its head, neck or belly. The fillets were made of wool, and judging from the representations, they were tied in knots (Krug 37 f.). The same type of fillet was also used to adorn humans or gods, even objects like the omphalos (*supra* **I.D**), sacrificial baskets, or tripods. After the sacrifice the fillet would be either burned on the altar, or kept to adorn the animal's skull. Bucrania are usually seen as a memorial to the sacrifice (Nilsson, *MMR* 232). In some cases the skulls of the sacrificed animals would be hung up in the sanctuary (Theophr. *char.* 21, 7; *Schol.* Aristoph. *Plut.* 948). The actual adorning of the animal was in itself an act of consecration (Krug 126). When there was no procession, the beautification took place in front of the altar. This is in many cases the key to interpreting an animal scene as sacrificial. In the case of cattle, which are the majority of the sacrificial animals represented in art, the fillets usually hang from the horns (**120–123. 125. 115**); rarely do we find them in the form of the Roman *dorsuale*, a broad ταινία placed around the animal's belly. Pigs are very rarely represented with adornment (**124**). Greek iconography shows that it was not indispensable to adorn every animal led to sacrifice – this is the case for sheep for example, or pigs – but beautification accentuated the status of the animal.

Cattle might also often have their horns gilded (**112**); the word used was χρυσόκερως (Pind. *O.* 3, 52; Porph. *abst.* 2, 15, 1). The earliest literary source mentioning this custom is Hom. *Od.* 3, 384, χρυσὸν κέρασιν (**113**). Herakles caught a deer with gilded horns (Ail. *nat.* 7; Pollux 5, 76; Tzetz. *chil.* 2, 265). The same adjective is also used for bulls (**114**). Heliodorus (*Aith.* 3, 1) describing an hecatomb, says that all the cattle were black, their horns sharp and straight (τὸ κέρας ἀπέριττον καὶ ἀδιάστροφον ὀξύνοντες), some with gilded horns (οἱ μὲν ἐπίχρυσον), others with flower wreaths in their horns (οἱ δὲ ἀνθείνοις στεφάνοις διάπλοκον). The practice of gilding the horns, especially of sacrificial animals, is attested also epigraphically (**118–119**).

After arriving at the place of the sacrifice a youth (in classical times, sometimes even a slave) holding the basket and the water jug walked clockwise around the altar (a vivid description of the preliminaries in Aristoph. *Pax* 948–962). All the attendants washed their hands in the χέρνιψ (Aristoph. *Lys.* 1129; *Av.* 850; Eur. *Iph. A.* 1111–1112. 1568–1569; Demosth. *contra Androt.* 78; Athen. 9, 409b; see also Ginouvès, *Balaneutikè* 311–318). The water in the vessel was consecrated by putting a torch in it (δαλός, δαλίον, see Heliod. *Aith.* 3, 1; Aristoph. *Pax* 959; Hesych. *s.v.*) with fire from the altar. All the attendants, the priest and his assistants as well as the animal, were sprinkled with the lustral water (περιρραίνειν, Athen. 9, 409b). This act, apart from the purificatory meaning, was intended to ensure the assent of the animal to the sacrifice. This assent (κατάνευσις) was crucial (**107**) for the process of the sacrifice (Aischyl. *Ag.* 1297–1298: θεηλάτου βοός; Plut. *de def. or.* 435d; Porph. *abst.* 2, 9). The sprinkling with water was intended to make the animal shake it's head (**108**) or in some cases even shiver its entire body (**109**). It was believed that the god took over the animal during this act (Plut. *de def. or.* 437a).

After the sprinkling, barley grains, the οὐλαί or ὀλαί (Hom. *Od.* 3, 440–442) or even οὐλοχύται and προχύται (*Schol.* Apoll. Rhod. 1, 425) kept in the basket (κανοῦν) were tossed onto the animal, on the altar (Eur. *El.* 803–804; *Iph. A.* 1111–1112), but also on the people attending the sacrifice (*Schol.* Hom. *Il.* 1, 449). Sometimes the animal was given water to drink from a basin (**121**). The animal bowing its head to eat or drink was perceived as another sign of assent to the sacrifice.

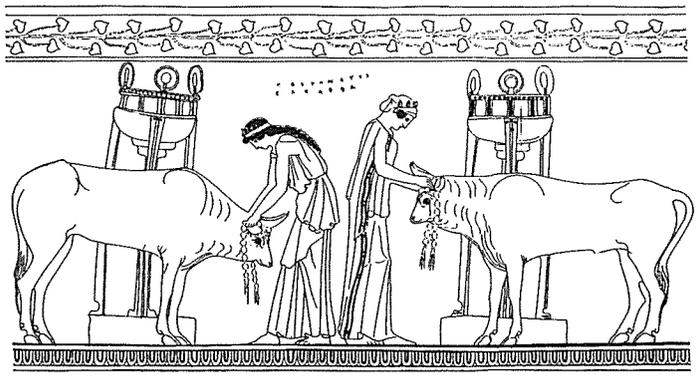
Finally, the priest, or whoever was performing the sacrifice, would cut a tuft of hair from the animal's forehead and throw it on the altar fire (**110. 111. 120**). This was the final act before the sacrifice, by which the fate of the animal was sealed (*cf.* Hom. *Od.* 14, 420–422; Eur. *Alc.* 74–75). With this act the inviolability of the sacrificial animal had been cancelled irreversibly (Burkert 5; see also *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, Gr., B-G).

b. The Roman and Etruscan world

The preliminary ritual act is a commonplace in Roman animal sacrifice. The animal was led in procession to the altar, accompanied by the *victimarii*, the *popae* and the *cultrarii*. A libation of wine and incense was poured on the altar, marking the beginning of the preliminary ritual acts, called *praefatio* (Cato *agr.* 141, 2; Ov. *met.* 13, 636–638). Usually the animals were adorned with garlands and fillets, called *vittae* or *taeniae*. Virgil (*Aen.* 250 ff.) mentions the adornment of a bull. Nevertheless, most examples come from representational art and especially from votive reliefs. Animals are depicted with fillets hanging from their horns, and in some cases with a broad band around their belly, the *dorsuale* (*cf.* **115**). Quite often the space between the horns was filled with a half-circle frame adorned with palmette and scroll, even in the early empire. This ornament is probably a golden yoke, known in Latin as *iunctus auro* or *cornua auro iugata* (**115**, *cf.* Latte, *RR* 386). More often the frame is in the shape of a triangle, looking more like the actual yoke worn by oxen. Beautification, as in the Greek world, expressed the consecration of the animal.

The praefatio was followed by the *immolatio*. The animal's head, as well as the knife and the altar, was sprinkled with the *mola salsa*, a mixture of grain and salt (Fest. 124. 152 L.; Serv. *Aen.* 10, 541) prepared by the Vestales. At the same time wine was poured on the animal's head. The last stage of the *immolatio* was to pass a knife over the animal's back, starting at the head and going to the rear. The *immolatio* marked the consecration of the animal and its transition from the human world to the divine sphere. Despite the numerous literary sources describing this ritual, there is little iconographic evidence (**126**), and despite the fact that pigs are by far the most common sacrificial animals, bovine are not only more frequently represented, but are almost the only animals to be adorned. Nevertheless in some cases pigs are represented wearing the *dorsuale* around the belly (**128**). In some cases pigs are depicted with both fillets and *dorsuale*, as on Trajan's column (**129**). See also *ThesCRA* I 183 f.

In the Etruscan world, there was a procession, leading the animal to the altar. Purification rites were performed before the sacrifice, by sprinkling lustral water. Consecration through *immolatio* or οὐλαί is not firmly attested. There is only one example of a *dorsuale* in Etruscan art (**127**; see also *ThesCRA* I 2 a Sacrifices, Rom., E; Etr., F-H).



123

Consecration during the sacrifice: *holokausta*

Sacrifice was in itself an act of consecration. The sacrificed animal was being offered to the deity, who received either some parts or the entire animal. In the latter case the animal was entirely burned on the altar and no meat was given to humans. This practice was linked with chthonic powers and was applied usually for young animals. At the Laphrion in Achaia we may guess that all sorts of animals, domesticated and wild, were burned entirely in the flames as an offering to Artemis (Paus. 7, 18, 11–13; *cf. LSCG* 18 B, 14–20, from Erchia, ὁλόκαυτος; *IG* IV² 1, 97, 2. 23, Epidauros, 3rd cent. B.C., ὁλοκαύτησιν). *Holokausta* were offered to gods and heroes (for example, to Herakles on Kos, *LSCG* 151 C, 8–9). The *holokausta* are described by literary sources (**116–117**) but surprisingly also depicted in art (**130**). In the Roman world they are extremely rare, linked to deities of the underworld (Fest. 478 L.).

CATALOGUE

106. Sarcophagus. Heraklion Mus. From Ayia Triada. – Long, C. R., *The Ayia Triadha Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenean Funerary Practices and Beliefs* (1974). – Both long sides, with scenes of procession with animals, and bull sacrifice.

107. Plut. *quaest. conv.* 729f. – Regarding the Delphi oracle which permitted sacrifices: «until now they are very careful not to sacrifice before it assents when being sprinkled (τὸ μὴ σφάττειν πρὶν ἐπινεῦσαι κατασπενδόμενον)».

108. Aristoph. *Pax* 960. – «Shake yourself quickly!» See also *Schol. ad loc.*

109. Plut. *de def. or.* 435b–c. – «And what is the significance of the libations poured over the victims and the refusal to give responses, unless the whole victim from the hoof-joints up is seized with a trembling and quivering as the libation is poured over it? (ἐὰν μὴ τὸ ἱερεῖον ὅλον...κραδανθῇ κατασπενδόμενον)».

110. Hom. *Od.* 3, 444–446. – Sacrifice of a heifer. «The old charioteer Nestor now started the ritual with the lustral water and the scattered grain, and offered up his earnest prayers to Athena as he began the sacrifice by throwing a lock from the victim's head on the fire» (transl. E. V. Rieu).

111. Eur. *El.* 810–812. – Aigisthos is about to sacrifice a bull and cuts off hair from the victim's head. «Aigisthos from the basket took the straight-edged blade, and cut from the beast's head one tuft; with his right hand he placed this on the holy flame» (transl. P. Vellacott).

112. Polyain. 8, 43. – «She (the priestess) gilded the horns and decorated the body (of the bull) with garlands (στέμμασι) and painted it with red and gold colours». See also Eur. *Ion* 223–229; Hdt. 1, 132.

113. Hom. *Od.* 3, 430–438. – Telemachos is sacrificing a bull to Athena. The goldsmith (χαλκεύς) comes from the boat to gild the animal's horns with gold offered by Nestor.

114. Plat. *Alk.* 2, 149c. – «From the rest of the Greeks, others offered golden-horned cattle». *Cf.* Plut. *Aem.* 33, 2; *id., quaest. Graec.* 184e 2.

115. SHA *Gall.* 8, 2. – Bull beautification with golden horns and *dorsuale*. «En tête également, de chaque côté, marchaient cent boeufs blancs étincelants avec leurs cornes appariées en or et leurs caparaçons de soies multicolores» (transl. S. Ratti, *CUF*).

116. Metrodoros of Chios, *FGrH* 43 F 3 (Plut. *quaest. conv.* 694b). – In Smyrna a bull is cut in pieces and burnt completely on the altar in honor of *Boubrostis* (Βούβρωστις).

117. Paus. 4, 31, 9. – In Messene all kinds of animals are burnt completely in honor of the Kouretes.

118. Sacred law, Eleusis, 423/2 B.C., *LSCG* 5. – 37: τρίττοιαν δὲ βόαρχον χρυσόκερον τοῖν Θεοῖν. 40: τεῖ Ἀθεναίαι βῶν χρυσόκερον.

119. Dedication of Koans to Apollon in Delphi, 278 B.C., *Syll.*³ 398, 24–25. – θῦσαι τῶι Ἀπόλ/λωνι τῶι Πυθίωι βοῦν χρυσόκερω. *Cf.* Kos, 3rd cent. B.C., *LSCG* 159, 7; Antiocheia on the Pyramos, 160 B.C., *LSAM* 81, 10).

120. (= I 2 a Sacrifice, Gr. **471***, = *LIMC* IV Herakles **1335**, VI Nike **272***) Bell krater, Apulian rf. London, BM F 66. – *RVAp* I 195, 18. – 375–340 B.C. – Nike decorating a bull with wreath and fillet, while Herakles is about to cut off some of its hair.

121. (= I 2 a Sacrifice, Gr. **438***, = *LIMC* IV Herakles **2788***) Stamnos, Att. rf. Munich, Antikenslg. 2412. – *ARV²* 1036, 5; *CVA* pl. 247; van Straten, *Hiera* V 90. – 450–425 B.C. – *A:* Nike pouring water into a basin for a bull to drink. The bull is adorned with fillets and a woman is approaching behind the animal with another fillet in her hands.

122.* (= *LIMC* III Chryse I **5**, V Herakles **2788***) Volute krater, Att. rf., fr. St. Petersburg Π 1867/68.964 (KAB 33a). – *ARV²* 1408, 1; Hooker, E. M., *JHS* 70 (1950) 40 fig. 5. – 400–380 B.C. – Herakles holding a fillet in his hands is about to hang it around the bull.

123.• (= I 2 a Sacrifice, Gr. **439***) Amphora, Att. rf., London, BM E 284. – *ARV²* 1107, 7; Kron, *Phylenheroen* 239–241 pl. 32. – 450–25 B.C. – *A:* Two women adorning cattle with fillets.

124. (= I 2 a Sacrifice, Gr. **470***) Calyx krater, Att. rf., Athens, NM 12491. – Metzger, *Recherches* 116 no. 35 pl. 48, 2. – 4th cent. B.C. – *A:* A young man is leading a pig adorned with garlands around its belly, towards an altar.

125.* (= I 2 a Sacrifices, Gr. **446a**) Corinthian amphoriskos. Oslo, Univ. Mus. of Cultural Heritage C 41798. – Amyx, *CVP* II 658, 4. – 600–575 B.C. – A large bull adorned with fillets.

126.* (= I 2 d Sacrifices, Rom. **197**) Marble altar of Scipio Orfitus. Rome Mus. Cap. 1958. – *Immolatio* scene; a youth is pouring wine between the bull's horns.

127. (= I 2 a Sacrifice, Etr. **56***) Relief on marble throne, Etr. Rome, Gall. Corsini 666. From Rome. – Scott Ryberg, *Rites* pl. 3 fig. 5. – A bull with *dorsuale* is being led to an altar by two attendants.

128. (= I 2 d Dedications, Rom. **492***) Marble altar. Rome, Pal. Cons. 855. From the Vicus Aescleti. – Helbig⁴ II no. 1741 (E. Simon); Scott Ryberg, *Rites* pl. 16 fig. 30. – A.D. 3. – A bull and a pig in front of an altar, both wearing *dorsuale*.

129. (= II 3 a Purification, Rom. **28b***) Trajan's column. Rome, Forum Traiani, scene LIII. – Settis, S. (ed.), *La Colonna Traiana* (1988) 146–148. – 113 A.D. – Pig wearing fillets and *dorsuale*, as well as the bull.

130. (= IV 1 b Representations of cult places **44d**) Oinochoe, Att. rf. Kiel, Kunsthalle B 55. – Circle of the Kadmos P.; *CVA* 1, pl. 40; van Straten, *Hiera* 264 V 382 fig. 168. – 425–400 B.C. – On an eschara lies the skull of a bull (dubious interpretation).

IV. Dedication of humans

A. Purification

See *ThesCRA* II 3 a.

B. «*Κεχαρισμένος τοῖς θεοῖς*» (132)

BIBLIOGRAPHY: *DA* II (1887) 1520 f. *s.v.* «Corona»; Rohde, *Psyche, passim*; Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 9–13. 111 ff.; Pley, J., *De lanae in antiquorum ritibus usu* (1911) *passim*; Köchling, J., *De coronarum apud antiquos vi atque usu* (1914) *passim*, esp. 30 ff.; Eitrem, *Opferritus* 64–75; Poland, F., *RE* III A 2 (1929) 2330–2331 *s.v.* «Στέμμα»; Schuppe, E., *RE* VI A 2 (1932) 2002–2006 *s.v.* «Taenia»; Deubner, L., «Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum», *ARW* 30 (1933) 70–104; Falter, O., *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern* (1934) 84 f.; Nilsson, *GrRel²* I 112–116; Giglioli, G. Q., «Phyllobolia», *ArchClass* 2 (1952) 31–45; Krug, A., *Binden in der griechischen Kunst* (1968) *passim*, esp. 122–130; Blech, *Kranz* (on the iconography see catalogue 423–458); Kefalidou, E., *Ο νικητής αθλητής. Εικονογραφική μελέτη με έμφαση στην αγγειογραφία* (1995) 110–128; Hurschmann, R., *NPauly* 6 (1999) 806–807 *s.v.* «Kranz»; Kaltsas, N., *ΑΓΩΝ. Cat. of the Exhibition in the Athens Arch. Mus.* (2004); Valavanis, P., *Games and Sanctuaries in Ancient Greece* (2004).

Wreaths and bands

Wreaths and bands in ritual contexts indicated sacredness. Their magical connotations and relevant use were widespread in the ancient world (*supra* Introd.; sections **I** and **III**; see also Krug; Blech, *Kranz*). Wearing or bearing them by a human transmitted divine power, raised him to a higher level, purified and ensured divine protection.

The στεφανηφόρος was distinguished from the crowd and became literally untouchable (ἄναπτος) because the wreath he was wearing was sacred (**131**). According to Sappho men wore wreaths because that was pleasing to the gods (**132**). In Athens children were crowned on the second day of the *Anthesteria*, *the Choes*, with flower wreaths. This was the introduction of new members to the cult of the phratry (**155–156**). With a few exceptions (**133**) wreaths and bands were used in all ritual activities (*cf.* Athen. 665a–686b). Wreaths were used in the symposium (*ibid.* 665; 685–686). At sacrifices it was obligatory for certain participants to wear wreaths (**134**). Even animal victims could be adorned with wreaths, and bands (*supra*, sect. **III**). In Rome chaplets (*coronae*) could be worn only in specific circumstances and certainly not without authorization (Plin. *nat.* 21, 6. 8).

In mysteries the wreath marked initiation in the cult (**135. 143**). In the inscription from Andania regarding the mysteries priests wore white πῖλοι, and the *protomystai* laurel wreaths. In Eur. *Bacchae* (109 f.) the wearing of oak or fir branches led to sacred *mania* (καταβακχιοῦσθε). Wreaths were a common attribute for priests (**144. 146. 148**); in Eleusis the *hierophantes* and the *dadouchos* wore the στρόφιον (**145. 147. 150**), a type of band, while everyone else wore a wreath of myrtle. The *strophion* was worn by other priests as well, and could be combined with a wreath. Prophets attended their tasks with bands and wreaths (**136**). The Arvales in Rome wore wreaths tied with white ribbons (**142**).

Wedding wreaths can be interpreted as symbols of benediction and consecration, as the crowning of a bride by Aphrodite shows (**154**). Brides are often depicted in red figure vase iconography wearing a crown rather than a wreath (Blech, *Kranz* 75 ff.). The adornment of the bridal couple with wreaths was one of the prerequisites of a wedding ceremony (**140**; wreaths for lovers:

Athen. 670a–e). The crowning of victors in athletic games had also a distinct religious character (Blech, *Kranz* 145 ff.). Games were held in sanctuaries to honor gods and heroes. Certain sanctuaries favored wreaths made from specific plants and trees (*supra* **I.C**). Victorious athletes would often tie red – sometimes also white – bands around different parts of their bodies. The bearing of a wreath was a form of blessing and the wreath of the winner in athletic contests became a symbol of victory, as was the case also with Roman triumphal wreaths. It became almost a synonym for *arete*, bestowed not only on the head of an athlete, but on his home city as well (**149. 151. 152**). The victor was honored with *phyllobolia*, throwing of flowers, leaves, garlands, bands and wreaths. The *phyllobolia* (**157**) was performed in honor of athletes, but also politicians (Plut. *Per.* 28; *Caes.* 30), army leaders (Aristomenes of Sparta: Paus. 4, 16, 6; Alexander the Great: Arr. *an.* 6, 13, 3; Pompey: Plut. *Pomp.* 57), emperors (Suet. *Nero* 25, 2), even the deceased (**137**). Sometimes in a wedding procession friends threw flowers and leaves on the couple (Stesich., Davies *PMGF frg.* 187). The custom of *phyllobolia* has been interpreted in various ways; one can add to these the notion of benediction of the act: the φυλλοβολούμενος was blessed by the community and the gods.

The crowning of poets had equally a religious aspect (Eur. *Herc.* 673–677). Poetic contests took place in sanctuaries, as part of the festival to honor a deity. The dramatic poets received ivy wreaths, referring clearly to Dionysiac cult (**153**), while poets of the Apolline circle were crowned with laurel wreaths (Blech, *Kranz* 312 ff.). This was an act of benediction. Musicians who won in music contests were also crowned, and soldiers before battle (Plut. *Lyk* 22, 4 f.). Wreaths in this case were felt to have an apotropaic and cathartic power. In mythology Achilleus receives from Thetis his weapons and armour along with a wreath (*LIMC* I Achilleus **200**). A parallel can be found in the Roman army with wreaths made from grasses like the *corona graminea*; the grass used was the *verbena* (**141**). Wreaths and bands adorning dead could be seen as a γέρας θανόντων (rather than a form of consecration, Hock 6 ff.; Blech, *Kranz* 82 ff.) but also as a bond to an afterlife existence.

Branches

Carrying a branch is similar to the religious character of wearing a wreath. Suppliants carried an olive branch, the ἱκετηρία, adorned with white wool bands (**138**), as a symbol of supplication; the *hiketeria* indicated that the suppliants were protected by the god, and that they could not be harmed (*infra*, sect. **IV.G**). Suppliants also sometimes wore a wreath (*Etym. m.* 402, 20). Often the *hiketeria* was laid on the altar during or after supplication (Aischyl. *Suppl.* 190. 506).

The *eiresione* (**139**) was a laurel branch adorned with white woollen bands, or an olive branch (Plut. *Thes.* 28) with fruit, and decorated with white and red ribbons; it is also known as *aisakos* (Hesych. *s.v.*) and *korythale* (*Etym. m.* 531, 53). The *eiresione* was carried by a παῖς ἀμφιθαλής (a child with both parents alive) in the Thargelia and Pyanepsia in Athens in honor of Apollon. In the Bacchic cult the *mystai* carried a fir branch, called a *bacchos* (*Suda s.v.* βάκχος). The *thallophoria* seems to be a common ritual act in a number of festivals (Athen. 7, 276b). *Daphnephoria*, the bearing of a bay branch, was performed in honor of Apollon. Here too a παῖς ἀμφιθαλής crowned with a golden wreath would bear the branch (Pind. *fr.* 94b Maehler).The carrying of branches in ritual processions was an act of benediction and a symbol of fertility, affecting the community as well as the person directly involved.

CATALOGUE

131. Aristoph. *Plut.* 21. – Chremylos and his slave Karion have just returned from Delphi wearing wreaths on their heads. Karion to Chremylos: «You can't hit me, you know; I've got a sacred wreath on» (transl. A. H. Sommerstein).

132. Sappho, *fr.* 81 Voigt (Athen. 15, 674e). – «...and you, Dica, put lovely garlands around your locks, binding together stems of anise with your soft hands; for the blessed Graces look rather on what is adorned with flowers and turn away from the ungarlanded (ἀστεφανώτοισιν δ' ἀπυστρέφονται)» (transl. D. A. Campbell, *LCL*). Obviously she enjoins the wearing of wreaths by those who offer sacrifice, because the more decked with flowers, the more acceptable they are in the sight of the gods (εὐανθέστερον καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς).

133. Athen. 4, 139d. – «And because of the mourning which takes place for the death of Hyacinthus they neither wear crowns at the meals...» (transl. C. H. Gulick, *LCL*).

134. Aristoph. *Av.* 893. – Peisthetairos to the priest about to perform a sacrifice: «get away, go to the crows, you and your garlands (στέμματα)» (transl. A. H. Sommerstein).

135. Aristoph. *Nub.* 255–259. – Sokrates orders Strepsiades to take a wreath and follow him. Strepsiades is afraid that he is going to be sacrificed like Athamas but Sokrates tells him: «no, but we do all that to those being initiated».

136. Emp., *VS* 31 F 112, 4–6; Wright, M. R., *Empedocles: The extant fragments* (1981) *fr.* 102 (112). – L. 6: «crowned with ribbons and fresh garlands (ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις)» (transl. Wright, *o.c.* p. 264).

137. Eur. *Hec.* 573–574. – On the prothesis of Polyxena: «ἀλλ' οἱ μὲν αὐτῶν τὴν θανοῦσαν ἐκ χερῶν φύλλοις ἔβαλλον». *Cf.* Eratosth., *FGrH* 241 F 14 (*Schol.* Eur. *Hec.* 573): commenting on the habit of *phyllobolia*: some people used to throw presents to winners in contests, others wreaths, others flowers and leaves. *Cf.* also Dion. Hal. *ant.* 9, 39, 5–7.

138. Aischyl. *Eum.* 42–45. – Orestes at Delphi as suppliant with a branch of olive adorned with a long band of white wool: ἔχοντ' ἐλαίας θ' ὑψιγέννητον κλάδον λήνει μεγίστωι σωφρόνως ἐστεμμένον, ἀργῆτι μαλλῶι.

139. *Etym. m.* 303, 18 ff. – Εἰρεσιώνη· Εὐμεγέθης κλάδος, ἐξ ἐρίων ἔχουσα στέμματα... Ἡ θάλλος ἐστὶν ἐλαίας, πάντας τοὺς καρποὺς ἔχον ἀπηρτημένους, καὶ στέμμα λευκὸν καὶ φοινικοῦν (*cf. Suda s.v.*; Harp. *s.v.* Πυανόψια).

140. Pollux 3, 43. – The wreath is one of the prerequisites of a wedding ceremony.

141. Liv. 1, 24, 5–6. – *Is patrem patratum Sp. Fusium fecit verbena caput capillosque tangens.*

142. Plin. *nat.* 18, 2, 6. – Romulus instituted the priesthood of the Arvales, he assigned to this priesthood «as a most sacred emblem the first crown ever worn at Rome, a wreath of ears of corn tied together with a white fillet (*spicea corona quae vitta alba colligaretur*)» (transl. H. Rackham, *LCL*).

143. Regulations for the mysteries of Andania, 92 B.C., *LSCG* 65, 13–15. – The *protomystai* wear a *stlengis*, when the *hiereus* gives the signal, they put their *stlengis* down and wear a laurel wreath (στεφανούσθωσαν δὲ πάντες δάφναι).

144. Inscription from Pergamon, *Syll.*^{3} 1018. – Referring to the inauguration of Zeus' priest: he wears a white *chlamys*, and an olive wreath with a red band: στέφανον ἐλάας μετὰ ταινιδίου φοινικοῦ.

145. Inscription from Eleusis, 168/169 A.D., Eleusis, Mus., *Syll.*^{3} 869, 20–21. – The *hierophantes* receiving his *strophion* from the emperor.

146. Inscription from Kos regulating the cult of Nike, 2nd cent. B.C., *LSCG* 163, 8–10. – The priest wears during the procession a red chiton, a golden ring and an olive wreath (στέφανον θάλλινον).

147. Portrait of a priest. Athens, NM 437. From Athens (?). – Buschor, E., *Das hellenistische Bildnis* (1949) 49 fig 47; Kaltsas, N., *Τα γλυπτά του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου* (2002) 311 no. 650. – The priest wears the *strophion*.

148. Portrait of a priest. Athens, NM 351. From Athens. – Richter, *Portraits* I 38, figs. 41. 42; Kaltsas, *o.c.* **147**, 297 no. 621. – 3rd quarter of 1st cent. B.C. – The priest wears a laurel wreath.

149. Grave statue (half-finished). Athens, NM 1662. – Kaltsas, *o.c.* **147**, 352 no. 743. – 150 AD. – Victorious athlete crowning himself; in his l. hand a palm branch.

150. (= II 3 a Initiation **24***, = *LIMC* IV Eumolpos **23**) Stamnos, Attic rf. Eleusis, Mus. 636. From Eleusis. – *ARV*^{2} 1052, 23. – Daduchos with wreath and *strophion* and a mystes with a myrtle wreath.

151. Honorary stele for the *kosmetes* Aurelios and Thales. Athens, NM 1465. From Athens. – Kaltsas, *o.c.* **147**, 335 no. 709; *IG* II/III^{2} 2208. – 213/2 B.C. – On the upper part of the stele representation in relief inside a frame of two *epheboi* crowning their father «*kosmetes*». At the bottom of the stele in relief two oared ships.

152. Cup, Attic rf. Rome, Mus. Torlonia. – *ARV*^{2} 59, 56: Oltos; *Add*^{2} 164. – 525 B.C. – Crowning of an athlete.

153. Cup, Att. rf. London, BM E 18. – *ARV*^{2} 62, 86: Oltos. – 515 B.C. – Anacreon crowned with an ivy wreath.

154.* Lebes gamikos, Attic rf. Athens, NM 1454. From Athens. – *ARV*^{2} 1178, 1. – 430–20 B.C. – The bride is sitting in the lap of Aphrodite, who is placing a large *stephane* on her head.

155. Chous. Boston, MFA 95.53. From Athens. – van Hoorn, G., *Choes and Anthesteria* (1951) no. 368; Hamilton, R., *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual* (1992) 71 ff. – 420 B.C. – Child wrestlers wreathed.

156. Chous. Baltimore, Walters Art Gall. 48.95. – van Hoorn, *o.c.* **155**, no. 306. – 410–400 B.C. – Two boys with wreaths.

157. Cup, Attic rf. Once Raifé Coll. 1352. – *ARV*^{2} 868, 36: Tarquinia P.; *Add*^{2} 299. – *I: Phyllobolia* of an athlete.

C. Touching

Introduction

For a human to touch a god was an act of consecration to that god. The suppliants came in physical contact either with the cult statue or with the altar of the god (*infra* sect. **IV.G**). Both these were seen as incorporating the deity. By touching the god a strong bond was created. The man was linked to the deity and lay under his protection, and by touching a god, man became untouchable by other men. The importance of the act of suppliance is underlined in an oracle that, according to tradition, was given by Zeus at Dodona, which refers to the suppliants as sacred and inviolable (Paus. 7, 25, 1–4).

In some cases the deity was thought to touch a human. This can also be interpreted as an act of consecration, since with the touch divine power is being transmitted. Such forms of consecration occur in the sphere of healing deities, who perform the healing process by touching the patient with their hand. One could further include in this context the case of those who have been killed by lightning, since thunderbolts were hurled by Zeus upon gods and humans in cases of heroization or as a punishment. These could also be seen as an extension of divine touch, since they transmitted divine power. The person struck by lightning was thought to be sacred.

BIBLIOGRAPHY: Thulin 77 ff.; Cook, *Zeus* II 1, 13 ff.; Herzog, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und Religion*, *Philologus* Suppl. 22.3 (1931); Nilsson, *GrRel*^{2} I 63 ff.; Edelstein, *Asclepius*; Hausmann, U., *Kunst und Heiltum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs* (1948) *passim*, esp. 38 ff.; Kérenyi, K., *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten* (1956); Pfiffig, *RelEtr* 135 ff.; *LIMC* I 691 ff.; II 863 ff.; IV 923 ff.; V 953–963; VII 653–655; Krug, A., *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike* (1984) 120 ff.; Güntner, *Göttervereine*; Comella, A., *I rilievi votivi greci di periodo arcaico e classico* (2002).

Healing through touch

Healing deities like Asklepios and Amphiaraos could in some cases perform the healing themselves, by touching the patient. This was an act of consecration, performed by the deity himself. In some cases Asklepios' sacred animals carried out the task of healing. In these cases the animal touched/licked with its tongue the part of body that suffered. The patient, on arriving at the sanctuary, was described as a suppliant (**169**). A series of inscriptions from the Asklepieion of Epidauros (*IG* IV² 1, 121–127) describe the miraculous cures performed by the god. The patient, having completed the preparatory rituals, would enter the incubation hall and sleep on the floor. The god appeared in a dream and performed the healing (**170**). Sometimes one of Asklepios' sacred animals, a dog or a snake, would heal a patient by touching him (**171**). Amongst the numerous votive reliefs depicting Asklepios or some other healing god or hero, we find some that depict the actual moment where the deity touches the patient (**172–173**). All of these representations come from Attica (Athens, Piraeus [**174**] and Oropos). No such votive relief has been found so far in Epidauros. The patient is touched by the god's right hand (in one case Asklepios touches the patient with both hands). In the Archinos relief from Oropos (*LIMC* I Amphiaraos **63***; *ThesCRA* III 6 c Veneration **24***) we have a double cure: in the foreground Amphiaraos heals the patient (perhaps Archinos himself) by touching his arm, while at the back, a snake (one of Amphiaraos attributes) licks the shoulder of a person lying on a bed. Apart from the inscriptions and the representations on reliefs, the touching of the patient is mentioned also in literary sources. Herodas (**158**) mentions the healing performed by Asklepios placing his hands on the patients. The *Suda* (**159**) mentions the representation of a votive relief showing the healing of the comic poet Theopompos by Asklepios.

Death by lightning

According to literary sources death inflicted by a thunderbolt of Zeus was an honor, and the deceased was worshipped as a god himself. The mythological examples are numerous, e.g., Asklepios, Semele and Erechtheus. All of them were mortals who died when Zeus, or Poseidon with his trident in the case of Erechtheus, threw his thunderbolt at them. Their status as dead underwent a serious change, since the deceased became divine themselves: Asklepios, still mortal, drew the wrath of Zeus against him by raising the dead; he was sent to the Underworld by lightning (**160**). After this death, he rose to a divine, heroic status (**161**). Asklepios' death is not represented in art. Semele, pregnant with Dionysos, was killed by Zeus' lightning. According to Pindar (**162**) after her death she became a deity. Semele was renamed Thyone. In Thebes the chamber where Semele was struck by lightning became an ἄβατον to people (Paus. 9.12.3). There are several representations of Semele's death (**175**). For Erechtheus' death two versions survive, either that Poseidon killed him with his trident, or Zeus with a thunderbolt (Eur. *Erechth.*, *TrGF* V 1, F 370, 20–22. 59–60. 90–94; Apollod. *bibl.* 3 [204] 15, 4–5; Eur. *Ion* 281–283. 1400; Hyg. *fab.* 46). There are no representations of his death. For the location of his tomb several places have been proposed, even in antiquity. Nevertheless the Erechtheion, on the Athenian Acropolis, preserves on the north porch, the marks of Poseidon's trident on the bedrock. The roof above the spot was kept uncovered (**178**).

In real life when someone was struck by lightning his body was not to be touched (ἄψαυστον), burned or removed. He was buried on the spot, and the area around it was fenced (**164**). The person struck by lightning was honored as a god (**163**) and was called Διόβλητος (struck by Zeus, *ThGL* II and LSJ *s.v.* Διοβλής and Διόβλητος) and ἐνηλύσιος (belonging to the «paradise» of heroes, Hesych. *s.v.* ἐνηλύσιος). The place where the lightning hit was called ἐνηλύσια (Pollux 9, 41) and was thought to be beyond reach, ἄδυτον καὶ ἄβατον (*cf. Etym. m. s.v.* ἐνηλύσια; Hesych. *s.v.* ἠλύσιον). Ἐνηλύσια were dedicated to Zeus Kataibates ('descending', through his thunderbolt, from the sky). The thunderbolt in this case incorporated the deity, the person killed and the place struck by a thunderbolt being seen as touched by the god and thought to be sacred. This is valid also for tombs struck by lightning, which meant consecration after death (Lykurgos and Euripides: **165**).

Death and consecration by thunderbolt could be seen in some cases in a negative way, as subjection to the wrath of the divine, as punishment. This was the case in the myths of Kapaneus and Salmoneus. Kapaneus, while assaulting the city wall of Thebes, boasted that he was better than Zeus. His ὕβρις was punished by Zeus, who killed him on the spot with lightning (**176**). Kapaneus' dead body was not removed, but burned and buried on the exact place where he fell, separately from his comrades. His tomb was held sacred, himself too (ἱερὸν ὡς νεκρὸν θάψαι), and was considered to be the treasure of Zeus (Eur. *Suppl.* 934–935). Salmoneus was struck too for his ὕβρις (he imitated Zeus' lightning and thunder, **177**) by thunderbolt (Apollod. *bibl.* 1, 9, 7 f.). The same happened to Tarentines who raped the women of Karbina in the sanctuaries of the city. In front of the doors of houses in Taras stood as many pillars as the sacrilegious members of the family, and on them sacrifice to Zeus Kataibates was offered (Klearchos *fr.* 48 Wehrli [= Athen. 12, 522d–f]). The same fate was meted to Agathokles in Syracuse, who built his house (called later Ἐμβρονταῖον), with stones destined for the temple of Athena (Diod. 8, 11).

Punishment by lightning occurs also in the Etruscan and Roman world. People killed by lightning were buried on the spot (**166**), while the place where the lightning struck was thought to be sacred, *locus religiosus*, or *sacer* (*CIL* XI 1024), was fenced off (*puteal*) and became an abaton (*bidental*, consecrated with the sacrifice of a sheep, **167**). In Rome such places were kept in the open air (*foramen apertum*), reminding us of the north porch of the Erechtheion on the Athenian Acropolis. The Etruscans made a distinction between a good and bad thunderbolt, *fulmina mala et bona* (Sen. *nat.* 2, 33, compare the aforementioned positive and negative approach). People killed by lightning were thought to be punished by god (Amm. 23, 5, 12; Pers. 2, 27; Hor. *ars* 471). Romulus was killed in a thunderstorm. He appeared again as a god with the name Quirinus (**168**).

CATALOGUE

158. Hero(n)das, *mimiambus* 4, 16–17. – «We will be paying the price of cure from diseases that thou didst wipe away, Lord, by laying on us thy gentle hands (ἀπεμήσας ἐπ' ἠπίας σὺ χείρας)» (transl. W. Headlam).

159. *Suda s.v.* Θεόπομπος. – The comic poet Theopompos dedicated a stele of Parian marble, with the depiction of his miraculous healing by Asklepios. Theopompos was represented lying on a kline. The god was standing by him, «ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα».

160. Hes. *fr.* 51 M./W. – Asklepios' death by lightning: (Zeus) ἀπ' Οὐλύμπου δὲ βαλὼν ψολόεντι κεραυνῶι ἔκτανε Λητοΐδην. *Cf.* Eur. *Alc.* 1–7 and *Schol.*; Diod. 4, 71, 1–4; Philod. 17).

161. Min. Felix *Oct.* 28, 7. – Asklepios, after being struck by Zeus' lightning, becomes a god: *Aesculapius ut in deum surgat fulminatur.*

162. Pind. *O.* 2, 25–26. – «Long-haired Semele lives among the Olympians after dying in the roar of a thunderbolt» (transl. W. H. Race, *LCL*). *Cf. Orph. h. Sem.* 44; Eur. *Bacch.* 1–3. 26–38. 83–98; Diod. 4, 25, 4; Apollod. *bibl.* 3 (27) 4, 3; (38) 5, 3; Hyg. *fab.* 167. 179.

163. Artem. 2, 9 p. 111, 10–16; 112, 19–23 Pack. – He states that the persons struck by lightning become famous, honored by Zeus, ὑπὸ Διὸς τετιμημένους.

164. Plut. *quaest. conv.* 4, 2, 3, 665. – People struck by lightning will not decay, «for many neither cremate nor bury them, but leave them undisturbed, with fences built around them, so that the bodies are seen forever in an undecayed state.» (transl. P. A. Clement, *LCL*).

165. Plut. *Lyc.* 31. – Both the tombs of Lykurgos and Euripides were struck by lightning: «The lovers of Euripides therefore regard it as a great testimony in his favour that he alone experienced after death what had earlier befallen a man who was most holy and beloved of the gods (θεοφιλεστάτωι καὶ ὁσιοτάτωι)».

166. Plin. *nat.* 2, 145. – On the Roman habit of burying those killed by lightning *in situ*, and not removing or burning them. *Cf.* Quint. *decl.* 274.

167. Lucan. 8, 863. – Reporting on the *bidental*. *Cf.* Sidon. *carm.* 9, 193; Anon. *de differentiis*, Keil, *GrL* VII p. 523, 29–30: *bidental locus fulmine tactus et expiatus ove; bidentes enim oves appellantur*; *ThesCRA* II 3 a Purification, Etr. **34. 35**.

168. Liv. 1, 16, 1 f.; Ov. *fast.* 2, 475 ff.; Plut. *Rom.* 27. – Rumulus' death in a thunderstorm and deification as Quirinus.

169. *IG* IV² 1, 121, 3–4. 15. 20. 23. 34. 72. 90. – ποὶ τὸν θεὸν ἱκέτις ἀφίκετο. *Cf. IG* IV² 1, 516: ἱκέτης κατ' ὄναρ; Cass. Dio 78, 15, 6–7; Philostr. *v. Ap.* 4, 11.

170. *IG* IV² 1, 122, 60–63. – Asklepios gave to Andromache a son by touching her with his hand: τὸν θεὸν ἅψασθαί οὑ τᾶι [χη]ρί. *Cf. IG* IV² 1, 126, 23–24: M. Iullius Apella's *sanatio*, Asklepios ἥψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ.

171. *IG* IV² 1, 121, 113–119. – A man with a malignant sore on his toe was healed by a snake with its tongue (ἰάσατο τᾶι γλώσσαι).

172.* (= *LIMC* II Asklepios **106***) Votive relief, fr. Athens, NM 2373. From Attica. – Hausmann 166 no. 2; Comella no. Atene 122. – Early 4th cent. B.C. – The patient is lying on a bed, Asklepios standing to his r. touches with his r. hand the head of the patient.

173. (= *LIMC* II Asklepios **54***) Votive relief, Athens, NM 1841. From the area near the Erechtheion. – Hausmann 178 no. 151; Comella no. Atene 119. – 4th cent. B.C. – Asklepios seated, his r. hand holds the l. hand of the patient.

174. (= III 6 b Prayer, Gr. **63***) Votive Relief. Piraeus, Arch. Mus. 405. From Piraeus. – Hausmann 169 no. 1; Steinhauer, G., *Το Αρχαιολογικό Μουσείο Πειραιώς* (2001) 231. 240–241 figs. 329–330; Comella no. Pireo 17. – Late 5th cent. B.C. – Asklepios standing on the r. touches with both hands the shoulder of a woman lying on a bed.

175. (= *LIMC* VII Semele **6***) Hydria, Attic rf. Berkeley, Ph. A. Hearst (once Lowie) Mus. 8.3316. – *ARV²* 1343, 1. – 390 B.C. – Dead Semele lying in the centre, above her lightning. *Cf. LIMC* VII Semele **7. 11. 15**; VIII Zeus **67**.

176.* (= *LIMC* V Kapaneus **37a***) Sardonyx scaraboid gem. London, BM 652. From Etruria. – Kapaneus struck by lightning.

177. (= *LIMC* VII Salmoneus **6***) Column krater, Attic rf. Chicago, Art Inst. 89.16. – *ARV²* 585, 29; Robertson, M., *The Art of Vase Painting in Classical Athens* (1992) 149–150 fig. 155. – Salmoneus with a thunderbolt in his r. hand.

178. Athens, Acropolis, Erechtheion. – Kontoleon, N. M., *Τὸ Ἐρέχθειον ὡς οἰκοδόμημα χθονίας λατρείας* (1949) *passim* and esp. 7 ff.; Travlos, J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (1971) 213 ff. – Below the pavement of the north porch the marks of Poseidon's trident, above them the roof is uncovered as a *foramen apertum*.

D. Consecration of human body parts; anatomical ex-votos

See *ThesCRA* I 2 d Dedications pp. 311–313 (Greek); 359–368 (Etruscan, Roman).

Anatomical ex-votos are found very often in sanctuaries and votive deposits in Greece and Asia Minor, Anatolia, Cyprus, the Italian peninsula and the periphery of ancient world (examples represented: **179**). They are usually linked to healing gods and heroes, but are found also in connection with deities not specialising in the protection of health. Furthermore, the practice of dedicating human body parts is documented in inventory lists found in several sanctuaries in Greece. Dedicating a model of a body part to a deity can be understood either as consecration of the suffering part to the deity, which means that by making it sacred one seeks to endow it with divine health, or as an act of gratitude for the healing already performed by the god. In the latter case the consecration aimed to ensure a lifetime protection not only for the specific part of the body, but also for the person as a whole. A characteristic expression of this double purpose is given in an epigram of Kallimachos concerning Lykainis praying for an easy childbirth: She calls Eileithyia to come and grant her a successful end of labour. The inscribed model is dedicated for the good health of the woman. Another dedication is promised for the child to be born (Kall. *epigr.* 53 Pf. = *Anth. Pal.* 6, 146). In this context one should stress that anatomical ex-votos rarely depict specific signs of disease. The same double purpose seems to be expressed in the laconic definitions of the dedication: εὐχήν, εὐξάμενος, ὑπὲρ τοῦ δεῖνος εὐξάμενος, εὐχαριστήριον (van Straten, in Versnel, *Faith* 106–108 nos. 1.4; 1.14; 1.22; 120 no. 10.2). The sacredness of these votives is further documented by the fact that they were listed in inventories of sanctuaries (**180**), and in Greece as well as in Italy they were either displayed in a shrine or ritually buried in a deposit.

It seems that a similar activity existed already in prehistoric Greece. Several Minoan peak sanctuaries offer a collection of anatomical ex-votos. The most characteristic example is the sanctuary in Petsophas, in East Crete. Other sanctuaries are Atsipadhes in Rethymnon, and even in Kythera. The anatomical ex-votos are made of clay and comprise protomes, torsos, heads, arms, legs. Quite often they have a hole for suspension. Their votive character is undisputed and they were probably dedicated to deities in order to ensure cure or protection for the specific body part. It is still premature to draw any further conclusions as to the relation between Minoan and later examples (Gheorgoulaki, E., «Votives in the Shape of Human Body Parts: Shaping a Framework», *Platon* 49 [1997] 188–206; Nilsson, *MMR* 74 ff.; Peatfield, A., «Rural Ritual in Bronze Age Crete: The Peak Sanctuary at Atsipadhes», *Cambridge Arch. Journ.* 2/1 [1992] 60–61. 73–75. 79–80; Rutkowski, B., *Petsophas: A Cretan Peak Sanctuary* [1991] 32 ff.; 52 ff.; 91–105).

Consecration of a real body part happened when humans cut their hair and dedicated it to a divinity (*infra*, **IV.E**; *ThesCRA* II 118–119).

CATALOGUE

179.* (= III 6 c Veneration **84**, III 6 d Hikesia **50**, = *LIMC* IV Herakles **1386***) Votive Relief, marble. Athens, Acropolis Mus. 7232 (4901). – van Straten, F. T., in Versnel, *Faith* 106 no. 1.1 fig. 50. – A woman kneeling in front of Herakles. In the background different body parts are suspended.

180. Marble stele. Athens, Epigr. Mus. 8242. From Athens, Asklepieion. – 244/3 B.C. – *IG* II/III² 1534B + 1535; Aleshire, S. B., *The Athenian Asklepieion* (1989) 249 ff. – The inscription is classified as inventory list V from the Asklepieion. Line 73: (a) «relief from Neilos 3 dr. 4 ob., (b) [--- (dedication) from ---]os (dedicant) 30 dr., (c) hand, uninscribed 1 ob., (d) relief from Nikarete 3 dr., (e) leg from Thymochares [weight]»; l. 86: «...eyes and *typion* from Myrrhine 1 dr. 5 ob., 2 reliefs from Malthakion 5 dr. 4 ob., ears from Chrysis 2 ob., relief from Ameinias 9 dr., eyes from Myrrhine 3 ob., hips from Philem[---]»; l. 106: «...face from Theophile 2 dr. 5 ob., leg from Boidion 5 ob., eyes from Philokleia 2 dr., eyes from Sophilos [weight], ..., breasts [from --- dedicant, weight]»; l. 151: «and gold eyes uninscribed, 2 ob., eyes, gold (and) [silver weight] (no dedicant recorded?), relief and body from Mika 3 dr. 3 ob., hands and legs from Phil[--- (dedicant) weight], ...half of a body from Archias 1 ob.» (transl. Aleshire, *o.c.*).

E. Initiation. Mysteries

See Burkert, W., *ThesCRA* II 3 b Initiation, and Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 109 f.

Initiation in mysteries, transition into a new stage of life and admission in a social group were bound by rituals which put the person undergoing the change into contact with and under the protection of divine power. Thus he was in some way consecrated to the god in his new status. The Greek word τελεῖν (sanctify, Burkert, *o.c.* 91–92) for the mysteries is in this context characteristic. The notion of consecration appears directly in the Bacchic *telete*, during which the initiated was seized by the god (*ibid.* 96) and in the mysteries of Magna Mater in Pessinous, where the *Galloi* castrated and so devoted themselves eternally to the goddess (*ibid.* 104). Preparatory rites of initiation, such as purification by bathing or air, branches or even fire (*ibid.* Eleusis 92–93; Dionysos 97; Mater Magna 104: purification and parallel healing; Isis 107; Korybanten 112) and fasting (*ibid.* Eleusis 92–93; Isis 107), have the same aim, to render the initiated in a proper state for contact with the god. Other rites (the sacrifice of a pig, sitting on a ramskin, the παῖς ἀφ' ἑστίας, the acts composing the *synthema* in Eleusis, the *taurobolium* in the cult of Meter, the tortures in the cult of Mithras, the dragging of the initiated «as an animal to be sacrificed» in the Bacchanalia and especially the Bacchic doctrine of the 'birth in death', *ibid.* 92–93. 96–97. 105. 108; *cf.* Lambrinoudakis, V., *Μητρωαφής* [1971] 23 f.; 141 f.), make the initiated simulate directly or indirectly the cosmic function of the god, the secrets of which he is going to share.

Rites of transition into a new stage of life could be incorporated in mystery rituals. This, for example, was the case in the cult of the Kabeiroi in Pergamon, where there was an initiation of ephebes (Burkert 104). Otherwise swearing, sacrifices, transvestism, cutting of hair, and suffering trials served to guarantee subjection to the protection of the god and sanctification of the transition (*ibid.* 118–124). Characteristic examples are the mythical bisexuality of Leukippos and the rite of copulation of girls with his statue before marriage in Cretan Phaistos *(ibid.* 122) and the dedication of the clothes of childhood to the Lares in Rome (*ibid.* 123). Likewise, the first bath of the newborn had a religious character, and can be interpreted as an act of consecration. Similar was the character of *amphidromia* (*Suda s.v.* ἀμφιδρόμια), performed on the fifth day after the birth. The baby was carried around the sacred hearth of the house, as an act of consecration and initiation in the family. During the *amphidromia* women who had come in contact with the baby and the mother were purified. Also newcomers in the family, a bride or even a slave, were presented to the hearth, sacred center of the house cult, as an introduction to their new family.

F. Priests. Temple servants

Initiation of priests

See *ThesCRA* II 3 c Initiation 114–115. 119; V 2 a Personnel.

See also: Porte, D., *Les donneurs de sacré: Le prêtre à Rome* (1989); Perlman, P., «Acting as the She-bear for Artemis», *Arethusa* 22 (1989) 111–133; Sabourin, S. J. L., *Priesthood. A Comparative Study* (1973) 35–40; Szemler, J., *The Priests in the Roman Republic* (1972); *id.*, «Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome», *ANRW* II 16.3 (1986) 2314–2331.

In ancient Greece anyone could become a priest. There was no specific class of priests. Priests served a specific deity: they were not priests in general. One could become a priest either by inheriting the office through the family line (like the *Eumolpidai* and *Bouzygai* in Athens) or through election or lot by the demos of a city. From the Hellenistic period onwards it was quite common to purchase the priesthood. The priest had to meet certain specifications in order to qualify for office, as priest of a particular god or goddess. Sex, age, but also good health and appearance played an important role. This rather secular approach to priesthood was nevertheless accomplished by a certain ceremony of inauguration, usually described in inscriptions as τελετή, τελεῖν (*ThesCRA* II 114). There is evidence that in Athens the priests, while entering their service, performed also a sacrifice called εἰσιτητήρια (the «entering» ceremony, **189**; the same term was used as well for the inauguration of other magistrates at Athens, and at other places such as Delos, Kos, Amorgos, Pergamon and Chalkedon). In Rome the initiation of a priest was called *inauguratio*. There is indirect evidence that it included a ritual quest for the god's approval, and the new priest had to celebrate it by sponsoring a feast. The rituals of inauguration in general marked the consecration of the priest to the deity; only by these means did he become able and bound to serve the deity for a fixed period of time, or for a lifetime.

The dedication of children in sanctuaries to serve a deity is usually seen in the light of initiation rites, as part of the maturing process and transition from one stage of life to another. Nevertheless the dedication of children was also an act of consecration to the deity. The children parted from their families for a period of time, and lived serving the deity in the sanctuary. That is the case of the ἄρκτοι, the she-bears in the sanctuary of Artemis at Brauron and at Piraeus. A passage of Krateros refers to the consecration of the she-bears to Artemis (**181**). Similar rites of initiation through consecration to a god can be found elsewhere, for example in Thessaly and Macedonia (*ThesCRA* II 119–120). On the case of *arrhephoria* see Donnay, G., «L'arrhéphorie. Initiation ou rite civique? Un cas d'école», *Kernos* 10 (1997) 177–205.

Hieroduloi

Slaves and freedmen consecrated to a deity were called ἱερόδουλοι «sacred slaves» or δοῦλοι. The slaves given to a deity often became part of the sanctuary's staff; otherwise they were part of the sanctuary's property, but not part of the cult personnel (for freedmen, ἀπελεύθεροι, see *infra* **IV.G**). The differentiation of these two categories is not always clear. Besides it often occurs that freedmen in *paramone* had to serve in different ways the deity to whom they were consecrated in order to obtain their freedom. The notion of serving a deity, of being devoted to a deity, seems to be very old. Ion, who was exposed by his mother as a newborn and given by Hermes to the priestess in Delphi to be raised, describes himself in the homonymous play by Euripides (**182**) as a slave (δοῦλος) of the god Apollon. Several Linear B tablets from the palace of Pylos mention *te-o-jo do-e-ra* or *do-e-ro*, that is «slaves of the god» (**188**). Some of these slaves possess land. It is as yet unknown whether those *do-e-ra* and *do-e-ro* were actual slaves, what kind of relation they had with the *te-o-jo*, and which deity this was (*cf.* Gérard-Rousseau, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* [1968] 76 ff.).

The consecration of slaves to a deity occurs later, usually in the form of an *euergesia* by a ruler. Some inscriptions dating to the Hellenistic period (**190**) exemplify that rulers of that time dedicated slaves to sanctuaries in order to become temple servants or simply to work for the sanctuary

(ὑπηρετεῖν τοῖς θεοῖς: *SEG* XIX 827). King Nicomedes III and Laodice, for example, dedicated to the sanctuary of Apollon and the city of Delphi thirty slaves, some of whom were used to take care of the sacred animals of the god (**99**).

Slaves belonging to a god could provide a good income for the sanctuary. Evidence comes mainly from the periphery of the Classical world. According to Strabo (**183**) in the city of Comana, in Antitaurus, there was «a sanctuary of Enyo, whom the locals called Ma». In Strabo's day the sanctuary had more than six thousand sacred slaves. The priest was master (κύριος) of the sanctuary and of the sacred slaves. When Pompey seized the city (Strab. 12, 3, 34) he became master of the slaves, but he could not sell them. This is a proof that the sacred slaves were the property of god himself, and so they could not be sold.

The word *hierodoulos* occurs further in several texts (mostly papyri and some graffiti) from Greek and Roman Egypt. The earliest examples date to the early 3rd cent. B.C. and go on till the 2nd cent. A.D. The study of the material up to now has shown that the use of this word does not imply that the person characterized by it was a slave. Doubtful also is the link between the *hierodoulos* and a specific deity. It is probable that in these texts we are dealing with free Egyptians, Greeks or Romans (no women are mentioned as *hierodouloi*). The meaning of *hierodoulos* in this context is still unspecified, as well as the way in which someone became a *hierodoulos*.

Sacred prostitution

A category of its own as servants of god is represented by sacred prostitutes. The dedication of women in sanctuaries to serve the deity (usually a goddess) as ritual prostitutes has its roots in the Near East. In Byblos, at the sanctuary of Aphrodite, women on a certain day of the year offered their body to strangers; the money they earned was dedicated to Aphrodite (Lukian. *Syr. d.* 6). In Tralleis in Asia Minor, Zeus Larasios had at his sanctuary a concubine, παλλακίς. A couple of inscriptions (**191–192**) state that the office of the concubine was hereditary, with a certain family providing concubines for Zeus according to an oracle. The concubine would serve the god during his feast. This concubine does not seem to have been a slave in the classical sense of the word. Since the office was hereditary among a specific family, it seems more reasonable to assume that the concubine was a temple servant. It is probable that the case from Tralleis does not imply sacred prostitution, but that those women acted as cult personnel, assuming the role of the divine concubine during the ritual feast assisted by the god.

In mainland Greece the best known example of sacred prostitution is the case of the cult of Aphrodite on the Acrocorinth (**185**). According to Strabo (**184**) the wealth of the sanctuary was exemplified by the over one thousand ἑταῖραι dedicated to the goddess. The sanctuary of Aphrodite in Eryx, Sicily, also had numerous female sacred slaves, without doubt prostitutes (**186**). The cult flourished also in Roman times (**187**).

BIBLIOGRAPHY: Davidson, J. N., *Courtesans and Fishcakes* (1997) *passim*; Delekat, L., *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung* (1964); Debord, P., «L'esclavage sacré. Etat de la question», in *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage, Besançon* (1972) 135–150; Graf, F., «Die lokrischen Mädchen», *Studi Storico Religiosi* 2 (1978) 61–79, esp. 72–74; Kreissig, H., «Tempelland, Katoiken, Hierodulen im Seleukidenreich», *Klio* 59 (1977) 375–380; *NPauly* V 536–537 *s.v.* «Hierodulie»; X 451–454 *s.v.* «Prostitution»; Otto, W., *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten* (1949); Papazoglou, F., «Affranchissement par consécration et hiérodulie», *Živa ant.* 31 (1981) 171–179; *RAC* XV (1991) 73–82 *s.v.* «Hierodulie»; Scholl, R., «Zur Bezeichnung ΙΕΡΟΔΟΥΛΟΣ im griechisch-römischen Ägypten», in *Atti del XVII Congr. Int. di Papirologia* 3 [1984] 977–983; *id.*, «Ἱερόδουλος im griechisch-römischen Ägypten», *Historia* 34 (1985) 466–492; Westermann, W. L., «The Freedmen and Slaves of God», *ProcAmPhilSoc* 92 (1948) 55–64.

CATALOGUE

181. Krateros, *FGrH* 342 F 9 (Harp. *s.v.* ἀρκτεῦσαι). – «The consecration of maidens (καθιερωθῆναι πρὸ γάμων) before marriage to Artemis Mounichia or Brauronia».

182. Eur. *Ion* 309–311. – «τοῦ θεοῦ καλοῦμαι δοῦλος». When asked by Kreusa if he was offered to the god by the city or sold to him by some man, Ion replies that he doesn't know but that he is known as belonging to Loxias (Apollon), Λοξίου κεκλήμεθα.

183. Strab. 12, 2, 3. – In the city of Comana, at the sanctuary of Ma, «there was a great number of divinely inspired people (τὸ τῶν θεοφορήτων πλῆθος) and of *hierodouloi*» (transl. H. L. Jones, *LCL*).

184. Strab. 8, 6, 20. – Referring to the Aphrodite sanctuary on the Acrocorinth, he mentions more than 1000 ἑταῖραι, ἃς ἀνετίθεσαν τῇι θεῶι. The dedication was made by both men and women. Strabo notes that the number of the sacred prostitutes showed the wealth of the sanctuary; *cf.* Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque. Kernos* Suppl. 4 (1994) 118–121.

185. Pind. *fr.* 122 Maehler (Athen. 13, 573e). – The Corinthian Xenophon, on leaving to participate at the games in Olympia, promised to dedicate women to Aphrodite if he won (*cf.* Pind. *O.* 13). After his victory he dedicated to the goddess 100 young women (κορᾶν ἀγέλαν ἑκατόγγυιον).

186. Strab. 6, 26, 6. – In Eryx in Sicily the sanctuary of Aphrodite was full of *hierodouloi* women, but in the days of Strabo the numbers had declined (*cf.* Diod. 4, 83).

187. Ov. *fast.* 4, 865 f. – On the cult of Aphrodite Erykine: *volgares...puellae: multa professarum quaestibus apta Venus.*

188. Clay tablet with text in Linear B, from Pylos. – Bennett Jr., E. L./Olivier, J. P., *The Pylos Tablets Transcribed*, I: *Texts and Notes* (1973) Ep 539. – Lines 1 and 3 mention a sacred female and male slave respectively, while ls. 7 and 8 refer to slaves of the priestess: *i-je-re-ja do-e-ro*. *Cf.* Hooker, J., «Cult-personnel in the Linear B Texts from Pylos», in Beard/North, *Priests* 166–167.

189. *IG* II/III² 1315, 211/10 B.C. – ἐπειδὴ Κράτεια ἱέρεια λαχοῦσα / εἰς τὸν ἐνιαυτὸν τὸν ἐπὶ Αἴσχρωνος τά / τε εἰσιτητήρια ἔθυσεν.

190. Inscription referring to the dedication of slaves by Antiochos of Kommagene, 1st cent. B.C., *OGIS* 383, 161 ff. – «The *hierodouloi*, whom I dedicated according to divine will (κατὰ δαιμόνιον βούλησιν) to the gods and to my honour».

191. Inscription from Tralleis, *ITrall* 6. – Aurelia Aemilia ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων...παλλακεύσασα κατὰ χρησμὸν Διί. Latte, K., *Kleine Schriften*... (1968) 164.

192. Inscription from Tralleis, from the sanctuary of Zeus Larasios, – *ITrall* 7; Robert, L., *Études Anatoliennes* (1937) 407 pl. 22, 1; Robert, J. et L., *BullEpigr* 1940, no. 147. – The inscription mentions two women, Meltine and her mother Pauline, who served Zeus twice as concubines during his feast, which took place every five years. Pauline is descendant of a family of concubines, ἀπὸ γένους τῶν παλλακίδων.

G. Put at the god's disposal. Supplication. Asylum. Freedmen

The destiny of a person or of a group of persons was always thought to be controlled by god. In some cases, though, humans were put directly at the disposal of the divine power for good or bad treatment. For example, colonists departing for their new country were sometimes directly consecrated to god in order to secure a lucky outcome of their enterprise and a sound foundation of the new city. This was the case with the Sabines, who after an oracle consecrated their children to Ares and sent them when they grew up to found a colony in Opicus (Strab. 5, 4, 12), and with the Aborigines, who similarly sent their «sacred youth, consecrated to gods according to the local law» to settle «in the land which would be appointed to them by the divine power». The notion of commitment to god combined with the deification of the emperor was used for political reasons in Roman times (people consecrated to Augustus; address to men in power σοὶ καθωσιώμεθα, «we consecrate ourselves to you», Cass. Dio 53, 1, 3–6). Punishment could also be entrusted to god (**193**). These beliefs are closely related to the essence of supplication and asylum. Characteristic is the conversation of Kreousa, sitting as suppliant on the altar of Apollon, and her son Ion. He asks: «What is common between you and Phoibos?», and she replies: «I give my body to the god to have it sacred» (Eur. *Ion* 1284–1285).

Supplication. Asylum

See *ThesCRA* III 6 d Hikesia, and 6 e Asylia.

Supplication, *hikesia* (*hiketeia*), is closely linked to asylum, *asylia*. The suppliant, ἱκέτης, was pleading for ἀσυλία. Anyone pleading for *asylia* was actually asking for divine protection, in a way dedicating himself to the deity. According to ancient texts the act of *hikesia* placed the *hiketes* under the protection of the god: he became *hieros* and *hagnos*, sacred (**196**). In ancient Greece *asylia* was applied to sanctuaries and through sanctuaries, as well as to individuals and objects. In some cases an entire city could be declared as an asylum. The term is also found in religious-political contexts (e.g. the sanctuary of *theos asylaios* connected with the origins of Rome, Plut. *Rom.* 9, 3, 1).

Sanctuaries in the Greek world were protected by *asylia*. In theory any person within the sacred precinct, either priest, pilgrim, or suppliant, was under divine protection. But the ancient practice shows that a person seeking refuge in a Greek sanctuary had to perform a specific ritual, *hiketeia*, so that his request was granted.

There were several types of *hiketeia*. The most common referred to gods, but one could also be a *hiketes* of another person (Hom. *Od.* 5, 444–453; 6, 141–197; 7, 141–169). The Homeric supplication is characterized by the prayer of the suppliant and the act of falling down to the knees or touching the knees of the other person. Ancient Greek drama provides a good description of the ritual act of *hiketeia*. The *hiketes* sat down (καθεζόμενος) on or by the altar (*Schol.* Eur. *Medea* 264; *Heraclid.* 34; *cf.* Thuk. 3, 28,1–2; Diod. 11, 45, 4; **202**), or by the god's statue (Hdt. 1, 126; 5, 71; **203**). Usually the suppliant held a branch of olive, decorated with white woollen bands (Aischyl. *Eum.* 40–45; *Schol.* Aristoph. *Plut.* 383), called ἱκετηρία, ἱκτήριος or ἱκέσιος θαλλός or κλάδος (Aischyl. *Suppl.* 190–191. 102; Eur. *Suppl.* 10; Soph. *Oid. t.* 1–3; **194**). Then, addressing the god, he stated his case aloud, referring to the reasons for his pledge (*cf.* Eur. *Suppl.* 1–10). Sometimes suppliants decorated the altar with their branches (**195**). The Homeric motive of falling on to one's knees recurs also in tragedy (Soph. *Phil.* 484). To remove or even prosecute a hiketes from a shrine or altar was not pleasing to the god (*Schol.* Aristoph. *Equ.* 1312 a–b; *Suda* Θ 367).

People visiting a sanctuary for an oracle, or patients seeking cure from a god, were described as ἱκέται (Clem. Al. *strom.* 6, 3, 28; Paus. 2, 11, 6; 27, 2; 10, 31, 12).

Sacral manumission

We possess several thousand inscriptions, from all over the Greek world, concerning manumission of slaves in a religious context. All these texts were set up in sanctuaries. In all of them the deity, or the sanctuary as an institution, plays some role regarding the emancipation of the slaves. Nevertheless not all of the material refers to consecration or can be interpreted as such.

BIBLIOGRAPHY: Albrecht, K. D., *Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böoter, Phoker, Dorier, Ost- und Westlokrer* (1978); Bellen, H./Heinen, H. (eds.), *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, neu bearbeitet von Schäfer, D./ Deissle,

J. (2003); Bömer, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, 2: *Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die* (δοῦλοι) ἱεροί (1960); Calderini, A., *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia* (1908); Darmezin, L., *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique* (1999); Hatzopoulos, M. B., *Cultes et rites de passage en Macédoine* (1994) 113–119; Mulliez, D., «Les actes d'affranchissement delphiques», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 3 (1992) 31–44; Rädle, H., *Untersuchungen zum griechischen Freilassungswesen* (1969); Schiemann, G., *NPauly* 4 (1998) *s.v.* «Freilassung»; Sokolowski, F., «The Real Meaning of Sacral Manumission», *HThR* 47 (1954) 173–181.

The cases cited in this chapter are all characterized by the consecration of the slave to a deity as an indispensable part of the manumission procedure. Cases in which the slave was consecrated to the god with no reference to his freedom fall into the category of *hierodouloi*. Manumission through fictive sale of a slave to a deity, where the god plays the role of the guarantor of the manumission act between master and slave, are not true acts of consecration and are not dealt with here. In Rome sacral manumission as an institution did not exist.

The act of consecration is stated clearly in the texts through a variety of terms: ἀνατίθημι, ἀνατίθημι ἱερὸν/ἐλεύθερον, ἀνατίθημι ἱερὸν καὶ ἐλεύθερον, ἀφιερόω, ἀνιερόω, ἀπελευθερόω, ἀφίημι ἐλεύθερον καὶ ἱερόν, ἀφίημι ἐλεύθερον καὶ ἀνατίθημι. The verbs ἀνατιθέναι, ἀφιεροῦν, ἀνιεροῦν state explicitly the consecration, as does the noun ἱερός, frequently accompanied by ἐλεύθερος. Most of the manumissions through consecration do not refer to money paid to fulfill the emancipation. This does not mean that all these manumissions were made for free by the slave masters. That is rather rare and when it occurs is clearly stated (ἐπὶ δωρεᾶι, *IG* VII 3332, from Chaironeia). Some inscriptions mention the exact amount of money paid by the slave to his master to set him free (*SGDI* 2071, from Delphi).

The earliest inscriptions with a definite manumission through consecration come from the sanctuary of Poseidon, at Cape Tainaron (**197**), and can be dated in the late 5th cent. B.C. An early example comes from the sanctuary of Zeus at Olympia (**198**). Manumission through consecration of the slave is a common practice in central Greece (**199–200**) especially in the late 4th cent. and through the Hellenistic period. Some cases of consecration are mentioned for Macedonia (*cf.* Hatzopoulos 113–119), Epirus (**201**), as well as on some Aegean islands and areas of the east (Asia Minor, Iran, *cf.* Darmezin).

Manumission through consecration can be divided into two major categories: first, the slaves that became free without any obligation to the deity to whom they were consecrated and secondly, those who had certain obligations to fulfill towards the deity. The second category comprises fewer examples. Sometimes the inscriptions mention that the manumitted slave is in παραμονῆι, which means a series of restrictions imposed on the ex-slave for a set period of time, usually not beyond his master's lifetime.

CATALOGUE

193. Fest. 424, 5–13 L. – «A 'sacred' person is one condemned by the people for a crime; it is not legitimate to put this person to death, but anyone who does kill (such a person) is not condemned for sacrilege; because there is a provision in the first tribunician law that 'if somebody has killed a person consecrated by the (aforementioned) decree of the people, let him not be considered sacrilegious'. Therefore any bad and wicked man is customarily called 'sacred' (*ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*)».

194. Plut. *Thes.* 18, 1, 1–2. – «Theseus laid down for their sake the *hiketeria* to Apollon, which was a branch from the sacred olive tree, wrapped with white wool».

195. Eur. *Heraclid.* 123–125. – ἱκέται κάθηνται παῖδες οἱδ' Ἡρακλέους βωμὸν καταστέψαντες.

196. Paus. 7, 25, 1–3. – μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν· ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί.

197. Inscriptions from Cape Tainaron (Laconia), end of 5th–mid 4th cent. B.C., *IG* V 1, 1228–1233, *cf.* Ducat, J., «Esclaves au Ténare», in *Mél. P. Lévêque* 4 (1990) 173–193; Darmezin 23–25 nos. 3–8. – Consecration to Poseidon, ἀνέθεκε τõι Ποhοιδᾶνι.

198. Bronze tablet, Olympia, early 4th cent. B.C., *IOlympia* no. 12; Darmezin 21 no. 1. – Consecration to Zeus, ἀφῆκε ἐλευθάρως τὸν ἀπὸ Σφίνγας γόνον, ἱαρὼς τõ Διὸς τõ Ὀλυνπίο...

199. Inscriptions from Chaironeia, late 3rd–2nd/1st cent. B.C., *IG* VII 3301–3406; Darmezin 31–63 nos. 16–87. – Consecrations to Sarapis, ἀντίθειτι/ἀνέθηκεν ἱαρὸν/ἱαρὰν τὸν ἴδιον/τὰν ἰδίαν παιδάριον θεράπηνα, θρεπτάν, δοῦλον δούλαν ἱαρὸν/ἱαρὰν τεῖ Σαράπι. The ἀνάθεσις/ἀνιάρωσις is being made διὰ τῶ συνεδρίω κὰτ τὸν νόμον.

200. Inscription from Hyampolis, 1st cent. B.C., Darmezin 117 no. 153. – Consecration to Artemis Elaphebolos and Apollon, ls. 9–12: καὶ ἔστω Εὐκρά/τεια ἐλευθέρα χρηματίζουσα ἱερ/ὰ τῆς Ἀρτέμιτος καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος; ls. 23–26: ἀνάθεσιν ποιή/σασθαι τᾶς δούλας αὐτᾶς Εὐκρατείας ἐλευ/θερώσεως ἐν τὸ ἱερὸν τᾶς Ἀρτέμιδος τᾶς / Ἐλαφηβόλου κατὰ τὸν νόμον.

201. Inscriptions from Bouthrotos, 3rd–2nd cent. B.C., Cabanes, P., in *Actes du Coll. 1972 sur l'esclavage, Besançon* (1974) 105–209; Darmezin 127–154 nos. 163–191. – Consecration to Asklepios: οἱ ἀφεωθέντες ἐλεύθεροι καὶ ἀνατεθέντες ἱεροὶ τῶι Ἀσκλαπιῶι.

202. (= III 6 d Hikesia **124***, = *LIMC* VII Pelasgos **4***) Volute crater, Apul. rf. Ruvo, Mus. Jatta J 414. – *RVAp* I 409, 68. – 350–340 B.C. – The Danaides sitting on the altar in a sanctuary of Argos.

203. (= III 6 d Hikesia **53***, = *LIMC* VIII Suppl. Ilioupersis **12***) Volute crater, Att. rf. Bologna, Mus. Arch. Pell. 268. – *ARV*² 598, 1: Niobid P. – 475–450 B.C. – Kassandra embracing the Palladion in Troy.

H. Malediction. Curse

See *ThesCRA* III 6 g Malediction.

Malediction and curse included the notion of consecration. The actual act of consecration lay in the art of ἀνάθεσις of the unjust to certain deities, especially to those of the Underworld. The most common terms in Greek, ἀνατίθημι, ἀνιερόω, and in Latin, *devoto*, *dono*, *sacer esto*, make this meaning explicit. In many cases the name of the person against whom the curse was addressed was listed along with the name of the deity, usually in the genitive case. Curses could be performed by an individual, without being linked to any kind of ritual, or by official magistrates of a city (priests, heralds). In some cases the curse was accompanied by a sacrifice (Aristoph. *Thesm.* 332 ff.). In the *defixiones* (magical binding spells) the unjust was either dedicated (ἀνατίθημι, ἀνιερόω) or bound (δέω, καταδέω), or even inscribed (καταγράφω) to the deities of the Underworld. In Roman *defixiones* (Plin. *nat.* 28, 19) the terms *dedicare*, *devovere*, *ligare* (to dedicate, to bind) were used to express the consecration.

I. Apotheosis

See *ThesCRA* II 3 d Heroization, Apotheosis.

In the case of apotheosis, one can also speak of a form of consecration of a human, since his status changes. From the human sphere he is uplifted to the divine world, in becoming a god himself. In Roman apotheosis the introduction of a new god into the circle of the already existing ones is characterized as *consecratio*. He or she who used to be a human becomes *sacer*. Consecration through deification refers both to living and deceased humans.

V. Consecration of doors and streets

Cf. supra **I.D**; *infra* **VI**.

VI. Consecration of buildings. Foundation rites

Introduction

Consecration of buildings and other human constructions (καθιέρωσις, ἀνιέρωσις, ἵδρυσις, καθίδρυσις, ἀνάθεσις; *dedicatio* and *consecratio*) happened either because they were devoted to a divinity, or because they needed his or her protection, or both. Statues, altars, temples, other public buildings, but also houses, cities and their walls were consecrated either by public or private devotion, or after a dream, an oracle or a real event (Xen. *mem.* 1, 6 f.: the plans of humans offer the basis for success, but the successful outcome of a building procedure is given only by god; *cf.* Plat. *nom.* 738b–c: old sayings about visions or the alleged inspiration of gods persuaded people to consecrate statues and altars and temples; Dion. Hal. *ant.* 1, 88, 1: prayers, sacrifices and augury before the foundation of Rome).

Consecration of buildings seems to be a very old practice in the Greek and Roman world. Foundation rites are documented without interruption since Mycenaean times (Weikart 25 f.). Foundation rites with a rich and accurately described ritual practice existed even earlier in Egypt and the Near East, but consecration of buildings and foundation rites in the Classical world do not seem to have been influenced from outside (Weikart 109–118), perhaps with rare exceptions (Sinn 1985). Greek practice was rather spontaneous, simple and casual, using common patterns of sacrifice (Lambrinoudakis 2002). Some special rites are documented only in the case of the foundation of cities, while Roman practice reveals a better organised system of prescriptions (Plut. *Rom.* 1–5: Romulus, in order to found Rome, invited Tyrrhenians who «taught as in a ceremony» sacred institutions and texts; Plut. *Publ.* 14, 4–8: «Horatius...after having done the rest...as it is customarily done [ὥσπερ ἔθος ἐστίν], pronounced the words they used to say on consecration [τὰς νενομισμένας ἐπὶ τῆ καθιερώσει φωνάς]; Dion. Hal. *ant.* 9, 60, 8: τῆς νομιζομένης παρὰ Ρωμαίοις ἀνιερώσεως; *cf.* *ThesCRA* II 3 a Purification 50–51. 74).

There are many instances in which mythical consecration (particular references to which are not included in this chapter) secured the sacred character of statues, altars, buildings and cities. In real life the search for divine consent or advice concerning a plan of foundation through an oracle or an omen was, especially in the case of colonies, a common practice. The prayer, εὐχή, whether mentioned or not, seems to have been indispensable in the process of consecrating buildings. Ἐξαράσασθαι was the term used for the solemn act of pronouncing the vows and prayers which were uttered at the foundation of temples (*Schol.* Aischin. 3, 116; Harp. *s.v.* ἐξαρᾶσθαι; *cf.* Roman νενομισμένας φωνάς, *supra*).

Sacrifice was an important part of the process. It could be a blood sacrifice (ἱδρύεσθαι ἐπὶ βοΐ, αἰγί, προβάτῳ, *Schol.* Aristoph. *Pax* 923–924; Anon., Keil, *GrL* VII p. 523, 29–30 (*cf.* **167**): *bidental locus fulmine tactus et expiatus ove*; smaller animals, in houses, Weikart 81 f.) or a bloodless one of vegetal food and liquids (χύτραι, ὄμπη, καδίσκος, Κτήσιος, *infra*). Implements for bloodless sacrifice or for the parallel consumption of food by participants (mostly drinking vessels) were often deposited in foundations. In or at foundations there were also irreversibly deposited implements of cult or (older) votive offerings. It is uncertain whether this kind of deposit was meant to be an offering, a «sacrifice» to the god in order to achieve his protection during the enterprise and for the future of the building itself, or just an act of piety

combined with the necessity of, from time to time, clearing older material out of the limited space of sanctuaries. Nevertheless their antiquity, together with their already sacred character, indicates that they were treated as numinous, that is, filled with a sense of the presence of divinity (Weikart 129 f.). So it is legitimate to argue that they were seen mainly as parallel to other approaches, as the «ferment» of consecration, the already sacred material put at the basis of the human work which was going to be consecrated, and assimilating it with its own substance (*cf.* Donderer 1993).

Aside from any practical reasons, the burial of sacrificial ashes (Weikart 130 f.) under altars or new buildings must have had, at least in some cases, a similar function. This meaning is indirectly proved by the ritual plastering of the ash altar of Zeus in Olympia exclusively with clay made out of ashes coming from the Prytaneion (the sacred center of the community, Paus. 5, 13, 11; 5, 15, 9), or by the claim of Ionians to have «sacred articles», ἀφιδρύματα, from the altars of their ancestors in Helike in order to consecrate the altar of Panionion (Diod. 15, 49, 1–3), or even by the ritual burial of earth coming from the fatherland of colonists in the foundations of a new city (see for example the earth taken by Battos to Kyrene, Pind. *P.* 4, or the earth thrown in the *mundus* in the case of Rome, Plut. *Rom.* 11–12) in the sense of securing the divine protection already granted for the fatherland in the new country.

Even more doubtful is the significance of coin deposits in foundations (Weikart 145 f.). But as money could be conceived also as a valuable object consecrated to god (ἱερὰ χρήματα, θησαυροί) and as its deposition in foundations as an offering symbolizing the high quality and the successful future of the building and its users is attested in Roman times (Donderer 1984, 178 f.), one cannot deny, in cases that we cannot decide, the possibility of their use in the consecration process.

Prayer, sacrifice and deposits were accompanied by processions, ritual dances and music, sometimes by special clothing (Weikart 149 f.) and by the use of other consecrating elements such as bands, wreaths, the marking of limits (see corresponding sections). In later times superstition, mystery practices and magic gained ground also in the domain of consecration, and parallel to old practices a relevant mystical doctrine developed under the name of τελεστική (the knowledge of accomplishing purification and consecration: Prokl. *Tim.* 1, 273; Synes. *epist.* 67, 192–199, ταῖσδε ταῖς τελεστικαῖς ὕλαις καὶ φωναῖς; Hock 65–69).

Consecration and foundation rites took place some time before the process of building (consultation of gods, public ratification), immediately before or during the process (sacrifice, deposits) or after the building was completed, as thanksgiving to god for the success of the enterprise. The choice of the place in which the deposits were laid in the foundations or close to them (in chests made out of slabs, in pits or just on the original ground) was usually incidental (Weikart; Lambrinoudakis 2002).

There is little direct epigraphical evidence on this matter. Relevant literary texts have been studied for many years (Hock 47–83). Foundation sacrifices and deposits have rarely been documented in older excavations and their number has increased remarkably in recent years. Although the more or less casual character of this activity in the Greek and Roman world may be one reason for their rarity (Weikart 150–151: 69 cases registered), more careful and targeted modern excavation promises to shed much more light on ancient foundation rites (Lambrinoudakis 2002).

Sacrifice in foundations has survived in modern times (Oikonomides).

BIBLIOGRAPHY: Aktseli, *Altäre*; Antonaccio, C. M., «Colonization and the Origins of Hero Cult», in Hägg, *AGHC* 109–121; Briquel, D., «La triple fondation de Rome», *RHR* 189 (1976) 145-176; *id.*, *I riti di fondazione in Tarquinia* (1987); *id.*, «Les légendes de fondation latines et l'initiation», in Moreau, A. (ed.), *L'initiation*, *Actes Coll. int. Montpellier* 1991 (1992) I 51-57; Burkert, *Or.* 55–57; Capele, T., «Eisenzeitliche Bauopfer», *Frühmittelalterliche Studien* 21 (1987) 182–205; Cook, *Zeus*, *passim*; Donderer, M., «Münzen als Bauopfer in römischen Privathäusern», *Bonn-Jbb* 184 (1984) 177–187; Dougherty, C., «Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion», *JHS* 114 (1994) 35–46; Hock, G., *Griechische Weihegebräuche* (1905) 65 f.; Ivantchik, A., «Les légendes de fondation de Sinope du Pont», *REA* 99 (1997), 33-45; Lambrinoudakis, V., «Rites de consécration des temples à Naxos», in Linant de Bellefonds, P. (ed.), *Rites et cultes dans le monde antique*, *Cahiers de la Villa 'Kérylos'* 12 (2002) 1–19; Le Gall, J., «Rites de fondation», in *Studi sulla città antica. Atti del Convegno di studi sulla città etrusca e italica preromana* (1970) 59–65; Leschhorn, W., *Gründer der Stadt* (1984); Letoublon, F., *Fonder une cité. Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latins sur la fondation des cités* (1987); Liou-Gille, B., «La consécration du Champs de Mars et la consécration du domaine de Cicéron. L'histoire et la religion au service de la politique», *MusHelv* 55 (1998) 37-59; Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece* (1987); *id.*, «La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques», *RHR* 204 (1987) 332–352; *id.*, «The Polis Between Myths of Land and Territory», in Hägg, *Polis* 9–19; Montet, M. P., «Le rituel de fondation des temples», *CRAI* (1960) 172–179; Mrozek, St., «Sur la dedicatio, la consecratio et les dédicants dans les inscriptions du Haut-Empire Romain», *Epigraphica* 66 (2004) 119–133; Müller-Zeis, R., *Griechische Bauopfer und Gründungsdepots* (1994); Nilsson, *GrRel*^{3} I 404–405; *id.*, «Schlangenstele des Zeus Ktesios», *AM* 33 (1918) 279–288; Oikonomides, D., «Η θυσία εις οικοδομήματα», *Annual of the Society of Byzantine Studies* 45 (1982) 43–132; Pfiffig, *RelEtr*; Robert, R., «Rites de protection et de défense. A propos des ossements d'un chien découverts au pied du rempart de Paestum», *AION* 15 (1993) 119–140; Sinn, U., «Der sogennannte Tempel D im Heraion von Samos. Ein archäologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit. Mit einem Exkurs zum griechischen Bauopfer», *AM* 100 (1985) 132 f.; *ThesCRA* II 3 a Purification 50–51. 74; Yavis, *Altars*; Wasowicz, A., «Les 'fondations en terre' d'Olbia et d'Histria», *Archeologia* (Warszawa) 20 (1969), 39-61; Weikart, S., *Griechische Bauopferrituale* (2002); Wells, B., «Early Greek Building Sacrifices», in Hägg/Marinatos, *EarlyGCP* 259–266.

A. Statues

A first level of consecration of statues was their dedication (a characteristic example is the consecration of a statue of Palamedes, Philostr. *v. Ap.* 4, 13 p. 133 Kayser). Their sacredness might already be given if they were made of a sacred material (*supra* **I.C**) or were associated with a mythical origin (διιπετῆ, consecrated by a hero). An enhancement of their sacredness, mainly of cult statues, was effected by the constant furnishing of them with bands and wreaths and by the care taken with baths and other purification rites (Hock 47–59; *ThesCRA* II 3 a Purification 67; 5 Cult images 419–434). In some cases a special sacrifice and ritual marked the moment when they were put up (*supra*, **I.D**; sacrifice «in the pit for a statue of Apollon» in Kallipolis, Chersonnesos, *ISestos* no. 11; Burkert, *Or.* 56). About coins found in or under the base of cult statues see above, Introduction, *cf.* Weikart 138–154. In Late Antiquity the *telestike* (see Introduction) played an important role in the consecration of statues (**204**). In iconography the installation of a statue in a sanctuary represents a moment before or during the consecration (*LIMC* V Hermes **171***). Oracles or other divine signs made people consecrate statues (see e.g. *IG* II/III^2 3177).

B. Altars

The consecration of altars is very frequent in the mythical tradition. The sacredness of many altars was rooted in such myths. A characteristic example is the ash altar of Zeus in Olympia founded according to myths either by Herakles (the Idaean or the son of Alkmene) or «by local heroes who lived two generations after him» (Paus. 5, 13, 8).

The divine presence in the area in which the new altar was going to be placed (the altar of Zeus Lecheates where the god had given birth to Athena, Paus. 8, 26, 6), as well as the blessing of the god and his suggestion for the place in which the altar should be built through an omen, a vision or an oracle, were already components of its consecration. So Didymos consecrated an altar to Herakles in Kynosarges at Athens, because a white dog had taken away from his hearth the sacrificed meat and left it at the place of the future altar. An oracle indicated to him to erect there an altar to Herakles (*Suda s.v.* Κυνόσαργες; *cf.* Damianos asking Apollon whether he could consecrate an altar of Kore near the altar of Demeter Karpophoros, *IDidyma* 504; altar consecrated after a dream, *IG* XII 3, 1336). A Roman parallel is the altar of Hades and Persephone, consecrated after a vision of «a dreadful creature dressed in a black hide and speaking like Hades» (Phlegon of Tralleis [?], *FGrH* 257 F 40, 3 = Zos. 2, 3). Also to be interpreted as a propitious omen is the bird represented in front of the goddess on the slab of the Telephos frieze from the altar in Pergamon depicting the consecration of an altar (of Zeus?, **206**).

Another act of consecration was the transport of ashes from an older altar to the new location, or the use in new foundations of «sacred» elements, ἱερά (ash, implements, decoration, sacrificed material) taken from old sacred places (above, Introduction: altar of Olympia; Panionion). The main act was of course the sacrifice. The altar as recipient of sacrifice was consecrated through its use. Special consecrating sacrificial rites used in the case of statues and buildings could nevertheless also be practised for altars (χύτραι, *supra* **I.D**; **76**). Foundation deposits are also attested in excavations (**208–209**).

The sacredness of altars was enhanced with decoration or offerings of bands and garlands (*supra* **I.B–D**; **IV.B**), which since the 4th cent. B.C. appeared as usual relief ornaments on different types of altars (see *ThesCRA* IV 1 a Cult places). On a scene of libation to Artemis at an altar (**207**), the presence of the goddess, her libation, the branch in her hand and the raven on the altar are all elements visualizing the consecration of the latter.

An interesting case of purification before consecration is the foundation of the altar of Zeus Eleutherios at Plataiai after the victory over the Persians. The oracle ordered the Greeks to found the altar and to extinguish all fires burning in the country before sacrificing on it, because the fires were polluted by the enemy. The Greeks did so and a man from Plataiai brought the new fire from Delphi (**205**).

The foundation of an altar needed a licence from the state (Hock 70 f., evidence from Athens, Roman *leges arae*).

CATALOGUE

204. Prokl. *Tim.* 3, 155, 18–22 Diehl. – «...that the *telestike*...using some symbols makes (statues) of...perishable material able to share the nature of god». *Cf.* 1, 273, 10–13: τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς ἱδρυμένων ἀγαλμάτων; Porph. *abst.* 2, 49: «priest with experience in the foundation of statues»; Eus. *p. E.* 5, 12, 1: prescriptions for magical consecration of statues of Hekate.

205. Plut. *Arist.* 20, 5. – «One of the Plataians, (named) Euchidas, ...went to Delphi, and after he purified, besprinkled and crowned himself with laurel, he took the fire from the altar and ran back to Plataiai...».

206.* (= *LIMC* VII Telephos **1•***) Telephos frieze, slabs 49–50. Berlin, Staatl. Mus. – Heres, H., «The Myth of Telephos in Pergamon», in Dreyfus, R./Schraudolph, E. (eds.), *Pergamon: The Telephos Frieze from the Great Altar* 2 (1997) 94. – 160–150 B.C. – Founding of an altar. In front of the naiskos of a goddess a capstone is been placed on an altar by two men. Another man approaches carrying a load on his head. Bird in front of the naiskos.

207.* (= *LIMC* II Artemis **972***) Lekythos, att. wg. Würzburg, Wagner-Mus. H 4978. From Spata. – *ARV* 686. 204; 1665; Simon, *FührerWürzb* 137 pl. 36. – 460 B.C. – Artemis in front of an altar. In her r. hand a phiale, in her l. a branch. Behind her a fawn. On the altar an apple and a raven.

208. Pot walled in the foundations of the great altar in the sanctuary of Aphaia, Aigina. – Weikart 167 no. III 12. – Beginning of 5th cent. B.C.

209. Morgantina, foundation deposit (lamps etc.) in the altar of small shrine. Sjøqvist, E., *AJA* 68 (1964) fig. 14. – c. 200 B.C.

C. Temples

Consecration of temples and shrines was based most frequently on mythical events. Characteristic examples are the successive foundations of the temple of Apollon in Delphi (Paus. 10, 5, 9–13: the first temple made out of laurel branches brought by Apollon from Tempe after his purification there, the second out of the wax and feathers of bees, later sent by the god to the Hyperboreans, the third out of bronze, made by Hephaistos, the fourth built by the famous mythical architects Agamedes and his brother Trophonios, son of Apollon, who founded the oracle in Lebadeia, Paus. 9, 37, 3–7).

The consecration of temples, public or private, happened often, as in the case of statues and altars, after a dream (**213**) or another sign (**214**; *cf.* Lukian. *Alex.* 13–14; Hyg. *astr.* 2, 20, 3), an oracle (**215–217**; *cf.* Xen. *an.* 5, 3, 7: ὅπου ἀνεῖλεν ὁ θεός), which was usually instigated by those concerned with the dedication, a vow (**218–219**), or even a combination of these attitudes and actions (**210. 220**).

Vows and prayers were pronounced during consecration (ἐξαράσασθαι, to accomplish the ceremonial uttering of prayers on consecration, see above, Introduction). Sacrifice was also a central point of the procedure. A specific economical offering is attested for the foundation of temples, as well as for statues and altars (χύτραι, καδίσκος, above, Introduction; *supra*, **I.D, 76**; Hock 75). Especially in the case of temples in Athens this kind of sacrifice is described as ὄμπη (**211**). However, more sumptuous sacrifices frequently accompanied the consecration of temples (**221**). Hock 78 understood the ritual of *chytrai* as a kind of foundation sacrifice and deposit (Hesych. *s.v.* ἱδρύεσθαι: ἐπὶ τῇ ἱδρύσει στῆσαι χύτραν: «when founding, place a pot»). This cannot be proved, but excavations have brought to light a great number of foundation deposits in temples and sacred buildings containing either remains of a blood or bloodless sacrifice or sacred and precious objects, by which the Greeks aimed to gain the benevolence of a god for the success of their work and his protection for the building and its users in the future.

Offerings deposited in foundations are attested already in Prehistoric times (**224**; *cf.* Weikart cat. no. I 1–12). In historical Greek times this rite was practised in an incidental way, which had nothing to do with the elaborate ceremonial system of the corresponding Egyptian and Oriental rites (see above, Introduction; Weikart 109–118; Lambrinoudakis 2002, 17–18). In Greece we have to do with simple sacrifices or offerings or arrangements, spontaneous expressions of piety at the moment of launching an important enterprise. In most cases one cannot tell whether the deposition was done before or during the process of building. Nor it is easy to distinguish rules concerning the place of the deposition, although often the deposit is found in crucial or threatened parts of the building. Rare exceptions may be recognised, as with the deposit at 'Treasury D' in the sanctuary of Hera in Samos, where the axial position in front of the building and below its level suggest that it took place before the actual building and – with a distant relation to Egyptian practice – as the plan was being realized on the ground (**225**).

A large proportion of known deposits contain remains of blood sacrifice (ashes, skulls, bones) usually accompanied by vessels for drinking. The latter can constitute an argument for the assumption that a ritual eating of the sacrificed flesh, and drinking, took place before deposition. But one cannot tell whether the sacrifice took place on the spot, or rather elsewhere, at a location from where only selected remains of it and the implements used were brought to the place of deposition (**226. 227. 228. 229. 230. 231**). The sacrifice may have been bloodless in cases where only vases are found (**232. 233**). Rare cases attest a sacrifice after completion of the building, offered to god as thanksgiving for his help during the enterprise (**234**).

A second part of the known deposits consists of precious or old, venerable or sacred objects which must be understood as symbolizing (or magically securing) prosperity, power and wealth (**235–238**; *cf.* Donderer, «Irreversible Deponierung von Architekturteilen bei Griechen, Etruskern und Römern», *OeJh* 62 [1993] Beiblatt 93–134). Sometimes ashes, bones and precious material are combined (**239. 240**). Deposits of venerated objects of ancient religion could incorporate the submission of ancient gods to the might of Christ in early Christian times (**241**). Under this kind of foundation offerings one can classify cases of undeniable coin deposits (for example Weikart cat. nos. VII 3, VII 8, VIII 10).

A special group comprises the Hellenistic temples in Egypt (temples of Sarapis and Harpokrates in Alexandria, of Osiris in Kanopos and the Panhellenion in Naukratis), which are influenced by Egyptian practices (Donderer 1984, 177).

In order to found a temple in a city or in a sanctuary a public decision or a permit must have been needed. This is attested for the consecration of altars (Hock 70–71; *IG* XII 3, 248) and temples, especially for foreigners (**222–223**), who did not have the right of ownership of land and a house (ἔγκτησις γῆς καὶ οἰκίας).

Similar ideas determined the Roman practice of consecration, which was nevertheless more formal and elaborate (see above, Introduction). Literary evidence describing the consecration of the temple of Iuppiter, Iuno and Minerva on the Capitoline (**212**) contains all the main elements found also in

Greek practice: the vow, *devotio* (king Tarquinius promised to the gods to build the temple during his last battle against the Sabines), the oracle or omen (the king asked the augurs first which place would be most appropriate and most pleasant to the gods, secondly for the exact place on which to set the foundations, and thirdly about the consent of the gods who already possessed altars on the hill to move them to another place, *exauguratio* [*cf. ThesCRA* III 6 h Profanation p. 272]), the preparation of the place for the building, the divine sign (older altars of Terminus and Iuventus, who insisted on being incorporated in the new temple, the 'newly slain' human head found by Tarquinius, grandson of the king who launched the enterprise but died before he could build the temple, in the foundations), expiatory sacrifices (for the altars moved), the setting of the foundations and of precious metal in them (χρύσωσις: by the second Tarquinius), the completion of the building (by the second Tarquinius), its consecration (by Horatius) and its rebuilding (inscription of consecration by Catullus on the second temple). Tac. *hist.* 4, 53 (see also *ThesCRA* II 74), describes the ceremony of reconsecration of the temple under Vespasian, in which processions and the use of bands and wreaths, of branches of *arbores felices* and of sprinkling with water are attested. Similar information in other cases (temple of Kronos, Dion. Hal. *ant.* 6, 1, 3–4)

In Rome, to fulfil a vow to build a temple it was necessary to have the consent of the state (pontifices, senate, emperor). The place and the person for the *dedicatio* (the civilian offering the building to the deity, in contrast to the religious officials who performed the *consecratio*), were approved or appointed. Consecration was preceded by the *inauguratio* (*DA s.v.*). The place was prepared and the first stone was laid. When the building had been finished, on the day of the dedication the pontifex pronounced the dedicatory formula (*solemnia verba dicere*) and the official appointed for the dedication repeated it holding with both hands the posts of the door (*postem tenens*), while the public was silent. The formula of the dedication seems to have been included in the *libri pontificales* and it presumably included regulations referring to the sacred space, the kind of sacrifices, and the administration of the sacred property, which were then written as *lex dedicationis* on stones erected in the sacred area (*DA s.v.* «*dedicatio*», *RE s.v.* «*consecratio*»; *NPauly s.v.*).

CATALOGUE

210. Paus. 1, 43, 8. – Koroibos takes away from Delphi a tripod and – after an oracle of Apollon – founds a temple of the god in Tripodiskoi at Megara, at the place where the tripod fell.

211. Phot. *s.v.* ὄμπην. – «When founding the temple the Athenians mix wheat with honey, they put it in a small bucket and on the bucket the victim (or they put the bucket on the victim, see Hock 75) and thus they accomplish the rest; they use this rite also for other foundations and sacrifices, calling it ὄμπην, suggesting that it is economical; hence Demeter is called also Ὄμπνια.»

212. Dion. Hal. *ant.* 3, 69, 1–4; 4, 59, 1–3; Cass. Dio 29, 22–30; Plut. *Publ.* 14–15, 1; Serv. *Aen.* 9, 446; Florus 1, 1. – Preparation, consecration, building and rebuilding of the temple of Iuppiter Optimus Maximus, Iuno and Minerva on Capitoline, Rome.

213. Inscription from Priene, *IPriene* 196 (*Pri Ionia* 1094). – Philios from Salamis in Cyprus saw three times in his dream the hero Naulochos and the goddesses Thesmophoroi, who ordered him to venerate the hero and showed him the place for his shrine.

214. Inscription from Magnesia in Asia Minor, *IMagn* 215a (*Magn Caria* 324). – An effigy of Dionysos appeared in a plane tree broken by the wind. The city of Magnesia asked the Delphic oracle what that meant and what they had to do; the answer was that they should build temples to the god.

215. Inscription from Tanagra, *REG* 12 (1899) 58 ff.; *LSCG* 72, 4–6. – The Tanagrans asked Apollon about the right place for a temple of Demeter and Kore.

216. Inscription from Didyma, *IDidyma* 47 (*Did Ionia* 113). – Decree of the demos (τὸ γραφὲν ψήφισμα...) πρὸς τὸν ἐκδεδομένον χρησμὸν περὶ τῆς οἰκοδομίας τοῦ ναοῦ.

217. Inscription from Ephesos, *IEphes* 1246 (*Eph Ionia* 882). – Foundation (ἱδρύσατο) after an order of the god (κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ, τοῦ θεοῦ προστάξαντος) of a sanctuary and a temple.

218. Inscription from Kalaureia, *IG* IV 849. – Sacred building of a goddess rebuilt for the salvation and bliss of the «invincible emperors».

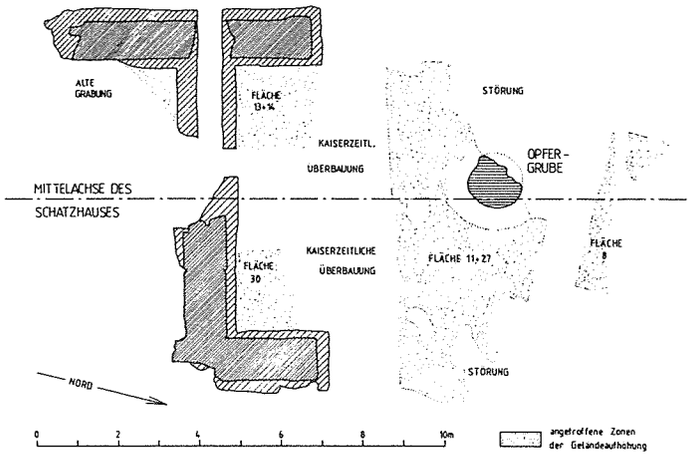
219. Inscription from Pergamon, *IPerg* 2, 290. – Diadoumenos dedicated to Apollon Pythios and Asklepios Soter a temple with its decoration for the good luck of his patron.

220. Inscribed stele in the sanctuary of Asklepios, Epidauros, miracles of Asklepios, *IG* IV² 1, 122; 4th cent. B.C. – Thersandros from Halieis suffering from tuberculosis slept in the sanctuary, but the god did not appear to him; while he was going home a snake crept on his chariot and at their arrival in Halieis cured Thersandros. The city asked the Delphic oracle if they had to send back the sacred snake or leave it in their city; the god told them to keep it and found a sanctuary of Asklepios.

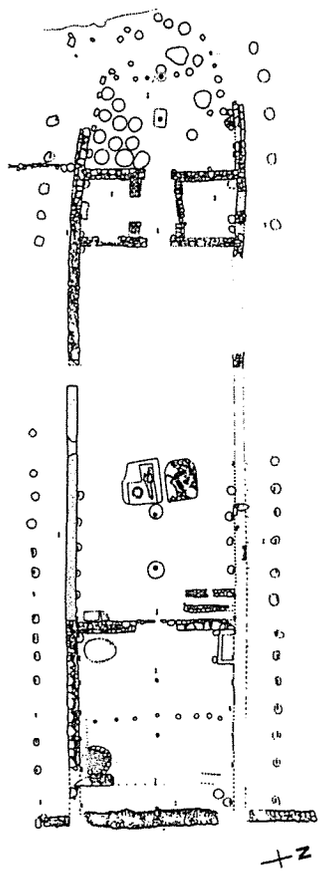
221. Inscription from Olous, Crete, *ICret* I 22, 9. – «Democharès...dedicated this temple to Phoibos...sacrificing twenty-two bulls».

222. Decree of Athens, *IG* II/III² 1283. – The Athenians gave «to the Thracians alone among all other nations» the right of owning and founding of a sanctuary.

223. Decree of Athens, *Syll.*³ 280; *IG* II/III² 337; 333/32 B.C. – The Athenians give to merchants from Kition the ownership of land and the right to found a sanctuary of Aphrodite there, as



225



226

they gave earlier the same rights to Egyptians, who founded a sanctuary of Isis.

224.* Rectangular cist of limestone slabs under the staircase in area IV 7 of the Palace in Malia, Crete. – Pelon, O., *BCH* 110 (1986) 7 fig. 4; Weikart cat. no. I 1. – It contained a small jug, seeds, corn and coals.

225.•* Pit covered with stones in front of temple D, Samos, Heraion. – Sinn 1985, 134 f. fig. 1; Weikart cat. no. III 5 fig. 26. – End of 6th cent. B.C. – It contained seven cups and an amphora, coals and ashes.

226.• Cist in the SE corner of the main room of the building, Lefkandi, Euboea. – Weikart no. II 1 fig. 11. – 10th cent. B.C. – It contained ashes, burned bones (of two rams?) and clay objects.

227.* Pit covered with a limestone slab at the SW corner of a temple on the acropolis of Gortyn, Crete. – Weikart cat. no. II 7; Lambrinoudakis 2002, 10 n. 8. – It contained ashes, coals, fragments of bones, cups and other vases, an oily substance (from aromatic plants?) a Subminoan clay head and a fibula of the Geometric period.

228.* Deposit of a bull's skull and a jug at the SE corner of the substructure of temple I at Yria, Naxos. – Weikart cat. no. II 8; Lambrinoudakis 2002, 2–5. – c. 800 B.C.

229.* Deposit at the retaining wall of temple I (second phase) at Yria, Naxos. – Labrinoudakis 2002, 5. – 8th cent. B.C. – Circle of stones, containing ashes and burnt bones of animals. On it three skulls, one of a calf and two of kids.

230.* Pit hewn in the soft rock covered with a slab under the basis of the NE cella column of the temple of Apollon in Palatia, Naxos. – Weikart cat. no. III 6; Lambrinoudakis 2002, 10. – 3rd quarter of 6th cent. B.C. – It contained the burnt bones of a ram, ashes and sherds.

231.* Cist of clay slabs in the foundations of a small temple (of Asklepios?) in the sanctuary of Apollon Maleatas, Epidauros. – Lambrinoudakis 2002, 18–19. – End of 4th cent. B.C. – It contained the bones of a cock.

232.* Deposit of a kantharos and a cup at the threshold of the Middle Round Building in Kabirion, Thebes. – Weikart cat. no. III 7 fig. 32. – 1st quarter of 5th cent. B.C.

233. Bell crater in the foundation trench of the Heroon in the sanctuary of Nemea. – Weikart cat. no. IV 3. – 3rd quarter of 3rd cent. B.C. – It contained reddish, oily earth.

234.* Ashes and animal bones in the holes of posts of scaffolding at the SW corner of the temple of Demeter in Gyroulas/Sangri, Naxos. – Lambrinoudakis 2002, 12 figs. 14–16.

235. Deposit in the foundation pit of the SW cella column in the North Temple of Kalapodi, Phokis. – Weikart cat. no. III 3. – After 457 B.C.

– Bronze horse of the Geometric period, two Corinthian aryballoi with bronze ring as a basis.

236. Pit hewn in the rock in front of the west side of the Aphaia temple in Aigina. – Weikart cat. no. III 11. – c. 500 B.C. – It contained a tile, a glass vase, a bf. vase, an ostrich egg and shells.

237. Deposit in the temple of Artemis in Delion, Paros, under the slabs of the floor. – Weikart cat. no. V 18. – Beginning of 5th cent. B.C. – Necklace consisting of 30 beads, 18 of them scarabs.

238. Deposit in the foundation dump of the Naiskos in the Artemision of Ephesos. Weikart cat. no. VI 3. – Before 560 B.C. – Hundreds of objects of gold, elektron, bronze, glass, ivory, clay. Bones, shells and pottery.

239. Two pits east of the temple of Athena in Miletus. – Weikart cat. no. III 9. – Beginning of 6th cent. B.C. – They contained ashes, frr. of pottery and frr. of weapons. *Cf.* Weikart cat. no. VI 1 and *BCH* 71–72 (1947–1948) 148 f.; Barber, R., *The Cyclades in the Bronze Age* (1987) 239-240 on the Artemision in Delos.

240. Pit in the destruction layer of the Archaic temple in the South temple of the sanctuary in Kalapodi, Phokis. – Weikart cat. no. VI 5. – 1st half of 6th cent. B.C. – It contained smashed vases, many rings, pearls and other bronze objects.

241.* Deposit of an ivory ear and two lamps under the altar of the basilica (ancient 4th temple) in Yria, Naxos. – Lambrinoudakis 2002, 15–16. – The ear might belong to the Archaic cult statue of Dionysos; the lamps are Hellenistic. All three were deposited upside-down.

D. Other buildings

Apart from temples, other public buildings of importance were consecrated in a similar way. Consecration or foundation rites are attested for bouleuteria (Phot. *s.v.* μητραγύρτης: Athenian bouleuterion and Metroon; Paus. 1, 43, 3: bouleuterion built after an oracle on a tomb of heroes; Cass. Dio 51, 22, 1: Ἰουλίειον βουλευτήριον; Gell. 14, 7, 7: *curia Hostilia, Pompeia, Iulia*: «*cum profana ea loca fuissent, templa esse per augures constituta… non omnes aedes sacras templa esse*»), gymnasia (Plut. *quaest. conv.* 724c–d: gymnasia consecrated to Apollon; Harp. *s.v.* Ἀκαδήμεια, consecrated by Akademos), stoas (Cass. Dio, 53. *tab.* 11: consecration of a stoa of Poseidon; foundation deposit in Didyma, **242**), theatres (theatre of Pompeius, Cass. Dio. 39, 38, 1; *cf.* 54 *tab.* 7–8), baths (Cass. Dio 53 *tab.* 11: baths of Agrippa), market places (Cass. Dio 55 *tab.* 7: Forum of Augustus) and boundaries (Sic. Flaccus, *condic. agr.* 105-106).

CATALOGUE

242. Deposit of a clay and a bronze cup in the foundation dump under the west wall of the stoa near the temple of Apollon in Didyma. – Weikart cat. no. III 2. – End of 7th cent. B.C.

E. Houses

The house as a basic space of private life needed to be put under divine protection. Its consecration aimed at securing this protection. The cult of Hestia, Zeus Herkeios and Ktesios in Greece, or of the Penates in Rome, expressed in general the sacredness of the house (*ThesCRA* II 5. 47. 66). References such as those of Plat. *nom.* 910b–d, or Cic. *dom.* 55. 105–107. 124–126 (*cf.* Cass. Dio 39, 20, 2–3), support the assumption that the foundations of other cults in houses were disputed. But there is evidence of private houses which were consecrated to gods for various reasons (consecration of a house to Asklepios in Athens, **243**; consecration of the house of Timoleon in Syracuse to Agathos Daimon and sacrifice to Automatia, Plut. *Tim.* 36, 6; house consecrated to Demeter in Metapontion, Diog. Laert. 8, 15, 6; Kroisos promises to consecrate the house of a merchant to Artemis of Ephesos, Konst. Porphyr. *de virt. et vitiis* 1, 344, 21; Camillus demolishes the house of M. Mallius and founds in its place a sanctuary of (Iuno) Moneta, Plut. *Cam.* 36, 9; *cf. publicatio donorum*, *NPauly s.v.*). An interesting and peculiar case is the house used by the king of Sparta Pleistoanax during his exile: he sought asylum in the sanctuary of Zeus Lykaios and built a house in which to stay, half of the house being in the sacred area (**252**). As we know that he who entered this temenos was cursed (Paus. 8, 38, 5), we understand that Pleistoanax having free half of his mansion pretended not to violate the prohibition and extending the rest in the sacred area profited from the asylum valid in it. On the other hand, foundation deposits attest religious customs similar to those practised in public buildings with the aim of obtaining divine benevolence and protection for the house (Attica: **244–245**; Accesa [Massa Maritima, Etruria]: **246**; for coins see Donderer 1984).

CATALOGUE

243. Attic inscription, *IG* II/III² 4969. – Through an oracle the gods ordered the Athenian demos to consecrate the house of Demon and the adjacent garden to Asklepios and make Demon himself his priest.

244.* Cup deposited upside-down under the floor at a corner of a house in Thorikos. – Mussche, H. F., *Thorikos* VII 1970/1971 (1978) fig 41; Weikart cat. no. III 10 fig. 33. – c. 480 B.C.

245.* Pit in house C of the industrial complex of Athens. – Rodney, S. Y., *Hesperia* 20 (1951) pl. 49b; Weikart cat. no. V 3a. – c. 300 B.C. – It contained ashes, coals, fragments of bones and a large number of vases and miniature vases. *Cf.* Weikart cat. sect. V.

246. (= II 3 a Purification, Etr. **61**) Neolithic arrowhead found together with tiles in the foundation pit of a post supporting the roof of a house in Accesa, Massa Maritima, dating to the 1st half of the 6th cent. B.C. – Camporeale, G., «I culti dell'abitato etrusco dell'Accesa», in Linant de

Bellefonds, P. [ed.], *Rites et cultes dans le monde antique. Cahiers de la Villa 'Kérylos'* 12 [2002] 38).

F. Walls

Walls of cities were the crucial element of their protection. They also were put under the protection of gods. The hearth of Προδομεῖς θεοί at the wall of the Megarian acropolis (**247**), the rite of the youth running around the wall of Tanagra during the festival of Hermes *Promachos* (Paus. 9, 22, 1), traditions like the sign of a bronze crow unearthed in the foundation trench of the wall in Koroneia (Paus. 4, 34, 5) or the rites pertaining to the placing of walls during the foundation of a city (*infra* **VI.G**) and to the consecration of their gates (*geminae Belli portae*, sacred to Mars, Verg. *Aen.* 7, 706; *ThesCRA* II 47) show the care for their divine protection. Foundation rites similar to those described above (**VI.E–F**) are attested also for walls (Weikart cat. nos. II 9–11: Asine; VII 6: Gela; Porta Marina (**248**).

CATALOGUE

247. Paus. 1, 42, 1. – «...they show a hearth of the gods called *Prodomeis* (acting before building). They say that Alkathous was the first to sacrifice to them, when he was going to begin building the wall».

248.* Sacrifice of a dog at the foot of the wall of Paestum. – Robert fig. 18. *Cf. ThesCRA* II 74. 79.

G. Cities

The foundation of a city, initiating a new phase of common and private life, should always be put under the protection and guidance of the gods (Antonaccio; Dougherty; Leschhorn; Malkin; Weikart 17–19). Already in Hom. *Il.* 7, 433–464, Poseidon blames the impious behaviour of the Achaeans, who built a wall to protect their ships in Troy without asking the consent of gods and sacrificing to them for that purpose. He recalls on this occasion that he himself together with Apollon built the strong walls of Troy. Apollon was the god especially charged with this task (**249**). More than one city assigned to him the construction of their walls, coinciding with their foundation (e.g. Megara, *supra* **I.D**). In the case of colonies, which provide us with the bulk of our information on legendary foundations, Apollon was the ἐξηγητής, the main guide, for the foundation of a new city (Plat. *pol.* 427b–c), sometimes the founder himself (**250**). His suggestions about the leader of the colonists, the place to be chosen and the conditions of the enterprise, played a capital role in the organisation of a colonial movement (*cf. supra* **I.B**). These legends show that – alongside practical reasons – on a religious level divine signs, such as dreams, oracles and other ominous occurrences, as well as the transfer of sacred objects from the homeland to the new site and the consecration of land to the gods in the latter, played an important role in the foundation of colonies (among other examples the altar of Apollon *Archegetes* at Naxos, Sicily, Thuk. 6, 3, 1; *cf.* Plat. *nom.* 738b–c; *Schol.* Thuk. 1, 25, 4; dream of Aristarche of Phokaia, to take with her to the colony an ἀφίδρυμα, Strab. 4, 1, 4; dream of Alexander indicating the foundation of New Smyrna, Paus. 7, 5, 1–3; snake acting as a guide to Epidauros Limera, Paus. 3, 23, 8; oracles for Phalanthos of Taras, Paus. 10, 10, 6–8; for Gela, Diod. 8, 23, 1; Cyrene, *Schol.* Aristoph. *Plut.* 925; *auspicato* for colonies in Ostia, Serv. *Aen.* 1, 13; general remark in Plut. *de Pyth. or.* 407f–408a). The same elements appear in foundation myths of older cities (e.g. Thebes, Paus. 9, 12, 1).

About the rituals used in the Greek world in connection with the foundation of cities there is little information; and what information there is is mixed with legendary elements. Most of the relevant information comes from descriptions referring to the foundation of two early Hellenistic cities, Messene in the Peloponnese and Alexandria in Egypt. The foundation story of Messene contains all the miraculous elements appearing in legendary foundations but also information on the ritual used (Paus. 4, 26, 5–27, 8): two dreams, one in Messene in Sicily and the other in Euesperitai, signify the will of gods to rebuild Messene. Thebans and Argives recall dispersed Messenians from everywhere to the Peloponnese. A third and a fourth dream encourage the Theban leader Epameinondas to proceed to the foundation and instruct the leader of the Argives to discover the «heritage of Aristomenes», which was a bronze sheet inscribed with the ritual of the cult of the Great Goddesses. The text was immediately transcribed in books by the priests. The sacred heritage was an important, although legendary, element of the consecration of the new city, the physical link with the patron gods of the old city, deposited in the place where the new one was going to be founded. Epameinondas was further encouraged by the oracles of Bakis. The rest of the story (**251**) contains the choice of the terrain, the divination about whether the gods found the choice good, the commissioning of the building material and of topographers, a day of sacrifices and prayers to the gods and appeals to local heroes to join the new inhabitants, and subsequent days of building the walls and sanctuaries and houses in it accompanied by music. Music and dances must have accompanied sacrifices and other rituals as is suggested in a passage of Thucydides referring to the return of king Pleistoanax to Sparta from exile (**252**).

Much more explicit, but equally legendary, is the description by ancient writers of the foundation of Alexandria. Legendary elements presumably reflect rituals which introduced the indispensable divine presence into real practice (**253**). The dream is present: Homer appeared to Alexander in his dreams suggesting to him the right place for the new city. The place was already sacred on account of the tomb of Proteus; Alexander re-

arranged the heroon and sacrificed to Proteus. The drawing of the perimeter of the city on the ground is connected with a positive omen: the outline of the perimeter was marked with flour on the dark-coloured earth and immediately was totally carried away by birds in all directions. Divination is attested too: the omen was explained by soothsayers (σημειολόγοι) as a divine sign predicting that the new city would nourish the whole world. The digging of trenches and the setting of foundations is mentioned: Alexander himself supervised it and we are told that he inscribed on stones the letters *ΑΒΓΔΕ*, standing for the words *Alexander*, *basileus*, *genos Dios* (offspring of Zeus), *ektise* (founded). Apart from the possible influence of Egyptian practices or of later mystic conceptions (*telestike*, *supra* **VI**, Introduction) in the formation of the legend, Alexander, as offspring of Zeus, corroborated the consecration of the city. Alexander further supervised the setting out of the agora, the sanctuaries of the gods and the houses. In the legend the foundation is further connected with a second omen: a snake frightened the builders at the beginning of the work. Alexander ordered that the snake be followed and seized; the workers killed it and Alexander buried it on the spot and consecrated a temenos to it; he ordered that wreaths be offered in its memory, characterizing it as *Agathos Daimon*. This legend must be combined with another (an alternative?), which mentions the foundation of a heroon at a gate of the city among its first buildings, from where snakes crept out and entered the houses that were being built. The inhabitants similarly called them ἀγαθοὶ δαίμονες and offered them wreaths. On the anniversary of the foundation Alexandrians sacrificed to the snakes and distributed branches and flour for the home. The legend and the ritual attest faith in the sacredness of the foundation, which took place on the site of a chthonic divine power.

Later writers (Io. Mal. *chron.* p. 192. 200. 221–222 Dindorf; Paus. Damascenus, *FGrH* 854 F 10, 4) speak of the sacrifice of a maiden (named Macedonia in the case of Alexandria), which then became the *Tyche* of the city (in the cases of Antiocheia, Apameia and Arsine). They speak also of a tracing of walls with the blood of an animal (Apameia and Laodike). These legends express in a late mystic way a faith in a chthonic/autochthonic power involved in the origins of the city, it's 'haunting'.

The Roman ritual pertaining to the foundation of cities is best known from references to the foundation of Rome (*ThesCRA* II 74; **254**). Sacred objects were brought from Troy (they were the same used to consecrate this city) to Rome by Aeneas (Plut. *Cam.* 20, 6–7; *cf.* Ov. *fast.* 4, 801–806). The contest between Romulus and Remus sitting on the Palatine and the Aventine hills waiting for a favourable flight of birds corresponds to the need for a positive divine sign. The death of Remus (*sanguine suo consecravit*, Florus 1, 1, 58–60), as well as the existence of *sacra Palis*, the goddess of shepherds, in the soil of the place where the founding of the new city began (Ov. *fast.* 4, 819–823), are the legendary elements providing the already existing divine presence in the place, as was the case with the Great Goddesses in Messene and Proteus in Alexandria. The main ritual of foundation was taken over from the Etruscans (*ThesCRA* II 50–51; **255**). There were Etruscan texts on the matter, the *Rituales* (**256**). Romulus invited men skilled in this practice to guide him in the foundation of Rome. The action was preceded by preliminary sacrifices in order to get favourable augury, and purification of the founders by jumping over fire. Iuppiter, *genitor Mavors* (Mars) and Vesta were called to bestow long life and prosperity upon the new city. Then the *mundus* was opened, a pit into which the founders had to throw fruits and a piece of earth brought from the country of their origin. This was the bloodless sacrifice to chthonic powers. The *mundus* was then filled in and fire was lit on it. From there the trench for the walls was opened by a plough drawn by a white bull and a white cow (*sulcus primigenius*). Ploughmen had their head covered solemnly with part of the *toga* (a gesture related to consecration). Care was taken that all earth turned out of the trench fell inside the enclosed area and a strip of land close to the wall was declared free of building and cultivation (*pomerium*). Posts (*cippi*) marked the *pomerium*. At the places where gates were planned the plough was lifted and the *sulcus* interrupted, because gates were sacred. After tracing the walls the bull and the cow were sacrificed. A thunderbolt and an eclipse of the moon confirmed the divine approval and the consecration of Rome. Romans celebrated the anniversary of the foundation with a festival of farmers and shepherds in which no blood sacrifices were offered (*Parilia*, to compare with the distribution of flour in Alexandria; for festivals associated with foundations see Capdeville, G., «Jeux athlétiques et rituels de fondation», in *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde Etrusco-Italique*, *Coll. EFR* 172 [1993] 141–187).

Roman cities and colonies were founded by the same ritual (Dion. Hal. *ant.* 1, 88–89: περιάροσις, *cf. circumambulatio*, *ThesCRA* II 74 and 81; Serv. *Aen.* 1, 13: *auspici*; 5, 755; **255**; *cf. ThesCRA* II 68 no. **25**; Hyg. Grom. *constitutio limitum* p. 143–144 Thulin).

CATALOGUE

249. Kall. *h. Apoll.* 55 f. – «Phoibos evermore delights in the founding of cities, and Phoibos himself doth weave their foundations» (transl. G. R. Mair, *LCL*).

250. Aristeid. *paneg. in Cyz.* 237, 1–5 = I p. 383–384 Dindorf. – «I think that...have heard of the oracle which pertains to Cyzicus and of the witness of the city's felicity, who is an interpreter (*exegetes*) of oracles for the other cities [and leader to them (V.L.)], but also a founder (*archegetes*) for this city. For he founded the other cities through the

founders whom he dispatched everywhere. But he himself was the direct founder of this city» (trans. Ch. E. Beer, Leiden, E. J. Brill, II [1981] p. 98).

251. Paus. 4, 27, 5–8. – «As Epaminondas considered the spot where the city of the Messenians now stands most convenient for the foundation, he ordered enquiry to be made by the seers if the favour of the gods would follow him here. When they announced that the offerings were auspicious, he began preparations for the foundation, ordering stone to be brought, and summoning men skilled in laying out streets and in building houses, temples, and ring-walls. When all was in readiness, victims being provided by the Arcadians, Epaminondas himself and the Thebans then sacrificed to Dionysos and Apollon Ismenios in the accustomed manner, the Argives to Argive Hera and Nemean Zeus, the Messenians to Zeus of Ithome and the Dioskuroi, and their priests to the Great Goddesses and Kaukon. And together they summoned heroes to return and dwell with them, first Messene..., after her Eurytos, Aphareus and his children, Kresphontes and Aipytos. But the loudest summons from all alike was to Aristomenes. For that day they were engaged in sacrifice and prayer (εὐχαῖς), but on the following days they raised the circuit of the walls, and within built houses and the temples. They worked to the sound of music, ...» (transl. W. H. S. Jones, *LCL*).

252. Thuk. 5, 16. – ...the Lacedaimonians blamed Pleistoanax, «being in exile because of his withdrawal from Attica after bribery and living at that time in a house built half in the sacred land of Zeus because he was afraid of Lacedaimonians», to have convinced the prophetess «...to urge them to let him return after nineteen years performing the same dances and sacrifices as those used when they first founded Lacedaimon and installed the kings».

253. Plut. *Alex.* 26, 5–9. – «...A man with very hoary locks and of a venerable aspect appeard to stand by his side and recite these verses...and [Alexander] ordered the plan of the city to be drawn in conformity with this site. There was no chalk at hand, so they took barley-meal and marked out with it on the dark soil a rounded area, ...suddenly birds...infinite in number and of every sort and size settled down upon the place like clouds and devoured every particle of the barley-meal...» (trans. B. Perrin, *LCL*); *Hist. Alex. Magni, recensio* α, 1, 32, 13: «...the Alexandrians conserve this rite, and on the 25th of *Tybi* they offer wreaths and sacrifices to the beasts which take care of the houses and they distribute the flour»; *cf.* Arr. *an.* 3, 1–2.

254. Dion. Hal. *ant.* 1, 88, 1. – τοὺς θεοὺς ἀρεσάμενος ἔμελλε τὴν ἀρχὴν τῶν ἔργων ποιήσασθαι...προθύσας τοῖς θεοῖς...ὄρνιθας μὲν πρῶτον αἰσίους λαμβάνει...πυρκαϊὰς πρὸ τῶν σκηνῶν γενέσθαι κελεύσας ἐξάγει τὸν λεὼν τὰς φλόγας θρώσκοντα τῆς ὁσιώσεως τῶν μιασμάτων ἕνεκα; Plut. *Rom.* 11, 1–12, 3: μεταπέμπει ἄνδρας ἱεροῖς θεσμοῖς καὶ γράμμασιν ὑφηγουμένους, διδάσκοντας ὥσπερ ἐν τελετῇ; Plut. *quaest. Rom.* 271a–b; Liv. 1, 42–44; Ov. *fast.* 4, 822; Serv. *Aen.* 5, 755: *conditores civitatis taurum in dexteram, vaccam intrinsecus iungebant, et incincti situ Gabino, id est togae parte caput velati, parte succinti, tenebant stivam...*; Varro *ling.* 1, 142–144: *(sulcum) faciebant religionis causa auspicato.*

255. Varro *ling.* 5, 142–144. – *oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi...ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbis, quod item conditae ut Roma, et ideo coloniae et urbes conduntur.* *Cf.* Serv. *Aen.* 1, 422.

256. Fest. 358 L. – *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus prescriptum est, quo ritu condantur urbes, ...*

VII. Renewal of consecration

Purification rites in sanctuaries can be understood as playing the role of restoring their sacredness which has been affected by profane use (Hock 83–89). Furthermore, consecrated lands, buildings or objects could be neglected and their sacredness felt to have been exhausted. In Greece the latter process was never seen as complete loss of sacredness, and a ceremonial act like the Roman *exauguratio* or *evocatio* did not exist. On the other hand there were many cases (as with the temple of Iuppiter on the Capitoline in Rome, *supra* **VI.E**) in which rearrangements led to interventions or displacements of consecrated installations. In the cases of renewal of consecration in a neglected place or of intervention in a sacred area, a special sacrifice, the ἀρεστήριον, had to be offered to the gods. Literary sources and inscriptions mention this practice (Hock 88–90; Nilsson, *GrRel* I³ 404 n. 10; **257**).

The transplantation of a cult, ἀφίδρυσις, can also be seen as a new consecration. This was the case with the foundation of colonies, when a statue or other sacred objects were brought to the new land (*supra* chapt. **VI**). But also mere transplantations of cult were carried out solemnly, as was the case with the transferred cults of Asklepios in Epidauros (*IG* II/III² 4960), or the import of the cult of the Great Mother of Pessinous in Rome, in which we hear of oracles, processions bringing the «sacred objects», and other rites (Diod. 34/35, 33, 2 Dindorf).

CATALOGUE

257. Inscription from Attica, *IG* II/III² 1035, 1st cent. B.C. – The sacrifice *aresterion* is offered «to each one of the gods and the heroes» of a series of neglected sacred areas. *Cf. IG* II/III² 839; *IG* XII 1, 677; *LSCG* 136, Ialysos, Rhodes, 3rd cent. B.C.: Cult of Alektrona; *cf. IEphes* 1024: «he repaired the prytaneion which was for a long time neglected...and consecrated in it the mantic Apollon of the city».

VASSILIS LAMBRINOUDAKIS
in collaboration with ZOE SGOULETA (I)
and SPYROS PETROUNAKOS (III, IV)

Plates / Planches / Tafeln / Tavole